2 4232 #19

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

VOLUME I

EDITORIAL STAFF

J. DE ZWAAN J. W. DOEVE

Property of
CBPL
Please return to
Graduate Theological
Union Library

LEIDEN
E. J. BRILL
1956

v.1-2
1956-
57

EDITORIAL BOARD:

President: J. DE ZWAAN, Leiden, Netherlands.

Members: P. BRATSIOTIS, Athens, Greece; H. CLAVIER, Strasbourg, France; K. W. CLARK, Durham N.C., U.S.A.; A. DESCAMPS, Louvain, Belgium; J. W. DOEVE, Holwierde (Gron.), Netherlands; J. DORESSE, Fontenay-aux-Roses (Seine), France; C. W. DUGMORE, Manchester, Great Britain; DOM JAC. DUPONT O.S.B., Brugge, Belgium; A. GEYSER, Pretoria, South Africa; W. GROSSOUW, Nijmegen, Netherlands; PH. H. MENOUD, Neuchâtel, Switzerland; BO REICKE, Basle, Switzerland; P. SCHUBERT, Yale University, New Haven, Connecticut, U.S.A.; E. STAUFFER, Erlangen, Germany.

Copyright 1956 *by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form

PRINTED IN TNE NETHERLANDS

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

17183

CONTENTS

J. DE ZWAAN, Introductory Considerations 1
H. CLAVIER, L'ironie dans l'enseignement de Jésus . . . 3
B. REICKE, Neuzeitliche und Neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe 21
W. GROSSOUW, Three books on the Fourth Gospel . . . 35
A. DESCAMPS, La composition littéraire de Luc xvi 9-13 . . 47
J. DORESSE, Hermès et la gnose à propos de l'Asclepius copte 54
A. S. GEYSER, The youth of John the Baptist. A deducation from the break in the parallel account of the Lucan infancy story (Short Note) 70
H. B. KOSSEN, Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc xv et sur la construction de Matthieu xviii 8-14 (Short Note) 75
E. STAUFFER, Messias oder Menschensohn? 81
R. LEANEY, The Lucan text of the Lord's Prayer (Lk xi 2-4) 103
P. WINTER, Matthew xi 27 and Luke x 22 from the first to the fifth century. Reflections on the development of the text 112
B. M. METZGER, A hitherto neglected early fragment of the Epistle to Titus (Short Note) 149
J. W. DOEVE, Book Review (H. Clavier, The Duty and the Right of Resistance) 151
G. MALDFELD, Papyrus Bodmer II = Joh. Kap. I 1-14 . . . 153
N. A. HUFFMAN, Revised Catalogue Data on Greek Gospel Mss. in Italy 156
H. A. RIGG, Jr., Papias on Mark 161
P. WINTER, The Proto-Source of Luke I 184
C. SPICQ, O.P., Comment comprendre φιλεῖν dans I Cor. xvi 22? 200
L. MORRIS, Καὶ ἅπαξ καὶ δίς 205
J. DORESSE, Les premiers monuments chrétiens de l'Ethiopie et l'église archaïque de Yéha 209
R. MCL. WILSON, The Fourth Gospel and Hellenistic Thought (Short Note) 225

N. KRIEGER, Barfuss Busse Tun (Short Note) 227
N. KRIEGER, Ein Mensch in weichen Kleidern (Short Note) 228
J. W. DOEVE, Book Review (O. Cullmann, Der Staat im Neuen Testament) 231
M. J. SUGGS, The Eusebian text of Matthew 233
T. A. BURKILL, The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel 246
G. DELLING, Das Logion Mark. x 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament 263
Dom J. DUPONT, La Mission de Paul „à Jérusalem" (Act. xii 25) 275
TH. KLUGE, Über zwei Altgeorgische Neutestamentliche Handschriften 304
R. MCL. WILSON, Coptisms in the Epistle to the Hebrews? (Short Note) 322
P. WINTER, Book Reviews (New Testament Studies — Vilhelm Grönbech, Der Hellenismus — Festschrift Albert Debrunner, Sprachgeschichte und Wortbedeutung — Y. Yadin, The scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness) 324

LIST OF AUTHORS

T. A. Burkill 246
H. Clavier 3
G. Delling 263
A. Descamps 47
J. W. Doeve . . 151, 231
J. Doresse . . . 54, 209
Dom J. Dupont 275
A. S. Geyser 70
W. Grossouw 35
N. A. Huffman 156
Th. Kluge 304
H. B. Kossen 75
N. Krieger . . 227, 228
R. Leaney 103
G. Maldfeld 153
B. M. Metzger 149
L. Morris 205
B. Reicke 21
H. A. Rigg, Jr. 161
C. Spicq, O.P. 200
E. Stauffer 81
M. J. Suggs 233
R. Mcl. Wilson . 225, 322
P. Winter . 112, 184, 324
J. de Zwaan 1

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR
NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES
BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

VOLUME II

EDITORIAL STAFF

J. DE ZWAAN † J. W. DOEVE

LEIDEN
E. J. BRILL
1958

EDITORIAL BOARD:

President: J. J. DE ZWAAN†, Leiden, Netherlands.

Members: P. BRATSIOTIS, Athens, Greece; H. CLAVIER, Strasbourg, France; K. W. CLARK, Durham N. C., U.S.A.; A. DESCAMPS, Louvain Belgium; J. W. DOEVE, Musselkanaal (Gron.), Netherlands; J. DORESSE, Fontenay-aux-Roses (Seine), France; C. W. DUGMORE, Manchester, Great Britain; DOM Jac. DUPONT O.S.B., Brugge, Belgium; A. GEYSER, Pretoria, South Africa; W. GROSSOUW, Nijmegen, Netherlands; PH. H. MENOUD, Neuchâtel, Switzerland; BO REICKE, Basle, Switzerland; P. SCHUBERT, Yale University, New Haven, Connecticut, U.S.A.; E. STAUFFER, Erlangen, Germany.

Copyright 1958 *by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

W. A. Wordsworth, The Bodmer Papyrus and the Prologue of St. John's Gospel 1
Jindřich Mánek, The New Exodes of the Books of Luke 8
Josef Blinzler, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus 24
Walter Grundmann, Die Übermacht der Gnade; Eine Studie zur Theologie des Paulus 50
Norbert Krieger, Der Knecht des Hohenpriesters . . . 73
J. W. Doeve, Book Reviews (G. J. Sirks, De centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest - William Foxwell Albright, From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process - Oscar Cullmann, Dieu et César. Le procès de Jésus, Saint Paul et l'Autorité, L'Apocalypse et 'Etat totalitaire - Hermann L. Strack und Paul Billerbeck Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 75
Paul Winter, Book Reviews (New Testament Studies. An international Journal published quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas). . . . 79
Johannes Bauer, ΠΩΣ in der griechischen Bibel 81
Gerhard Delling, βάπτισμα βαπισθῆναι 92
O. Betz, Jesu Heiliger Krieg 116
Jindřich Mánek, Fishers of men. 138
Paul Winter, I Corinthians XV 3b-7 142
Paul Winter, Note on Salem-Jerusalem (Short Note) . . . 151
Paul Winter, Book Reviews (Nachtrag zur Besprechung der New Testament Studies - Hans Joachim Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis - Benedikt Kraft, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments - Biblická Konkordance - Frederick C. Grant, The Gospels, Their Origin and their Growth) 153
J. W. Doeve, Book Reviews (Oscar Cullmann, Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?). 157
Anouncement 163
J. W. Doeve, In Memoriam Johannes de Zwaan 164

J. DE ZWAAN†, Harklean Gleanings from Mingana's Catalogue 174
H. CLAVIER, Les sens multiples dans le Nouveau Testament 185
FRIEDRICH AUGUST STROBEL, Zum Verständnis von Mat. XXV 1-13 199
DOM JAQUES DUPONT, "Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israel avant que le fils de l'homme ne vienne" (Mat.X 23) 228
T. A. Burkill, St. Mark's Philosophy of the Passion. . . . 245
J. N. Birdsall, To ΄ΩΣ ΕΙΠΕΝ ΑΥΤΩ΄Ο ΙΗΣΟΥΣ' Mc. xiv 72 . 272
JINDŘICH MÁNAK, The Apostle Paul and the Empty Tomb 276
OTTO GLOMBITZA, Gnade - das entscheidende Wort. . . . 281
GERHARD DELLING, Josephus und das Wunderbare. . . . 291
PAUL GLAUE†, Einige Stellen, die die Bedeutung des Codex D charakterisieren 310
ABDON M. SALAZAR, Questions about St. Lukes Sources (Short Note) 316
PAUL WINTER. Book Reviews (Ethelbert Stauffer, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi - Georg Fohrer, Messiasfrage und Bibelverständnis - New Testament Studies — Christoph Burchard, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. 318

LIST OF AUTHORS

J. Bauer 81
O. Betz 116
J. N. Birdsall. . . . 272
J. Blinzler. 24
T. A. Burkill 245
H. Clavier 185
G. Delling . . 92, 291
J. W. Doeve 75, 157, 164
Dom J. Dupont . . . 228
P. Glaue† 310
O. Glombitza 281
W. Grundmann 50
N. Krieger 73
J. Mánek . . 8, 138, 276
A. M. Salazar 316
F. A. Strobel 199
P. Winter 79, 142, 151, 153, 318
W. A. Wordsworth . . 1
J. de Zwaan† 174

INTRODUCTORY CONSIDERATIONS

At this moment we might have had – for about twenty years already – a really "international" quarterly for "N.T. and Early Christian studies". It would have been published by Brill's, Leiden – which firm, at that time, had already acquired an international renown of longer standing and was specialized in this direction, as desired. The second World War, however, stunned enterprise. Nobody could foresee, how long such difficulties would continue. On the editors' side one had to face other problems: philosophy e.g. in our studies too often directed the essential coordination of concerns of both history and theology proper. Opposition against this state of affairs was growing.

In England the *Studiorum Novi Testamenti Societas* was founded in the late months of 1939. Its "Origin and History" were written in the (now extinct) *Bulletin of the S.N.T.S.* in its first number (1950) by the secretary, now professor, Boobyer, in a special article and in the Minutes of its Fourth General Meeting (p. 5 sq., and 9-10). We quote: "There was a feeling that the time had come to develop our work more fully. There also was a concern that the Society should now endeavour to increase the continental aspects of its activities. This Bulletin is itself, in part, an outcome of this concern. In it we shall have an additional means of building a greater sense of community among our members."

In September 1954 the Cambridge University Press published the first number of *New Testament Studies*, for which we may refer to its Foreword (p. 1-4) written by the editor and secretary of the Board, Professor M. Black, the whole journal being published "under the auspices of" the S.N.T.S.

The place and function of the former *Bulletin* was thus taken over by the new journal. In it, viz. on pp. 66-68 ("Studiorum N.T. Societas"), one may find a fuller view of the lines along which this goal was reached. The next pages ("The Eighth General Meeting"), viz. pp. 69-70, bring the history up to the – then future – Meeting at Marburg in 1954.

Novum Testamentum, however, is the name of our present new "Quarterly for N.T. and related studies". It is the same one that would undoubtedly have been published first, if the last war had not intervened. Now, it is issued by Brill's, just as would have happened then. For its success we depend on the quality of the contributions and the editorial insight of its guides. We count it as a small advantage that there seems still to be a want of publishing space. That will enable our new journal to give perhaps a push to a younger scholar, if need be.

In the same line we think that "internationalism" in our studies, though always a problem, can be furthered better now than formerly. Men are more important than books or articles, for the background of the book is in the man to whom it owes its existence, its quality and, eventually, its prudence. Behind these is looming the big fact, that something, not wholly different from national peculiarity, seems to be an important factor in the world of the spirit too. To cope with it we will try to organize a practical cooperation, even on the level of our editorial task, with our regular contributors from abroad. We earnestly want in order to further the studies which are dear to us, in some cases, a better knowledge of the local relevancy of a given problem, article or book, and that in decided pronunciations. These facts should be explored, if ever possible. Translation, e.g., is generally acknowledged as a hazardous business, unless one has acquired a sense for its subtle pitfalls. And the only way to deal with such silent difficulties seems to us to get at them methodically. That is, perhaps, the most risky side of whatever we have to face. On such lines we shall try to eliminate as far as possible the occurrence of barren research and of mere scholarship. More can be said, still more is to be learnt, in order to deal more safely and, perhaps, more soundly with the "international" factor in our studies.

To this tenacity *Novum Testamentum* owes e.g. the inclusion of the *Bezan Bulletin*, a publication of Brill's, with which the name of the late Rendel Harris is forever bound up. Having had some experience as a secretary to that very useful magazine of international communications in the matter of textual criticism, I am glad to mention here the name of the great scholar the late Rendel Harris has been. May these collective efforts once be worthy of theirs.

Leiden, 1955 J. de Zwaan

L'IRONIE DANS L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

PAR

HENRI CLAVIER

Strasbourg

L'étude des formes littéraires a fait avancer la connaissance et la compréhension des évangiles. Elle a montré comment la tradition primitive s'est trouvée modelée suivant divers usages: le kerygma, la catéchèse, le culte, et plus tard, la théologie. L'histoire, sans être totalement sacrifiée, devait souffrir nécessairement de ces pratiques, d'autant qu'elle ignorait encore le souci de rigueur et d'exactitude qui la caractérise aujourd'hui. L'image de Jésus, en entrant dans ces cadres, et surtout dans celui du culte, prend l'aspect hiératique dont les développements tardifs s'achèveront dans l'iconographie byzantine. Ainsi disparaissaient des traits d'humanité que seules des formes littéraires très différentes auraient pu faire ressortir. L'esprit, l'humour, l'ironie seraient certainement de ceux-là, si Jésus en avait et en avait usé. Pourquoi, d'ailleurs, le supposer? S'il s'agissait d'une conjecture gratuite, sans aucun appui dans les textes tels qu'ils nous sont parvenus, il serait vain de s'y livrer. Mais si, malgré le processus de formation ou de déformation en sens inverse, de tels traits aussi difficiles à fixer pouvaient encore se déceler dans les documents, ne devrait-on pas en conclure qu'ils furent beaucoup plus accusés dans la réalité concrète? La figure authentique de Jésus ne pourrait alors se retrouver et se représenter sans eux.

Ce qui donnerait à croire, avant tout examen, que le problème est sans fondement, c'est qu'il ne semble pas s'être posé aux commentateurs. Les études systématiques sur l'enseignement de Jésus n'y font guère allusion [1]). C'est tout juste si, occasionnellement,

[1]) Les trois articles que nous avons publiés en 1929-1930, dans les *Etudes Théologiques et Religieuses* de Montpellier, ne semblent pas avoir éveillé grand écho. Cf. H. C., „La Méthode ironique dans l'enseignement de Jésus", 3 art. in *Et. Théol., & Relig.*, Montpellier 1929, p. 224-241; 323-344; 1930, pp. 58-99.

devant tel passage difficile, l'exégète en vient à se demander s
Jésus n'aurait pas eu de l'esprit [1]), ou s'il ne se serait pas permi
quelque ironie [2]).

On ne saurait aller plus loin sans poser la question préalable
Qu'est-ce que l'ironie ? La réponse n'est pas si facile. Etymologique
ment, l'ironie (εἰρωνεία) est une question, mais pas n'import
laquelle. Il convient de définir son genre, avec les espèces ou le
variétés qu'elle comporte. L'exemple classique de Socrate peu
servir de point de départ, puisque nul ne doute que l'ironie ait ét
méthodiquement utilisée par lui comme instrument de sa maïeuti
que. Le *Gorgias* en est un modèle. Feignant l'ignorance d'un pro
blème, Socrate incite l'avantageux rhéteur à déployer toute s
présomption, à se vanter d'avoir réponse prompte et brève à toute
les questions. Le philosophe répond avec une candeur apparent
à cette invitation qu'il a lui-même suscitée. De question en question
il conduit son interlocuteur à constater que ses jugements hâtif
étaient superficiels, et que la science dont il se glorifiait n'allai
même pas jusqu'à définir correctement son art. On sourit d'observe
l'inquiétude croissante, non seulement du rhéteur, mais de ceux qu
brûlant, au début, de venir à son aide, vont être désarçonnés, en
passant. „Dis-moi, Chéréphon", dit Calliclès qui vient de voir l
fougueux Polus devenir doux comme un agneau sous l'ironi
du philosophe, „Socrate parle-t-il sérieusement, ou badine-t-il ?" [3]
Mais son tour va venir.

La méthode ironique telle que Socrate la conçoit et la pratiqu
s'élève à la hauteur d'un apostolat. Il part de cet axiome qu'i
n'est pour l'homme aucun mal aussi grand que de nourrir des idée
fausses, et donc nul bienfait comparable à celui de les extirper

---

[1]) Tel est le cas de FRÉDÉRIC GODET, à propos de la parabole de l'Econome
infidèle (Luc xvi 1-13): „On n'oserait dire que Jésus a eu de l'esprit. Mais s
l'on pouvait être tenté une fois d'employer cette expression, c'est bien ici"
F. GODET, *Comment. sur l'Evang. de St. Luc*, II, p. 212, Paris-Neuchâtel 1872

[2]) C'est ce que se demande JOHANNES WEISS, au sujet de la même parabol
de l'Econome infidèle. Les versets 1 à 9 lui font soupçonner l'ironie („e
müsste denn ironisch sein ... vielleicht halb ironisch"). Mais, comme il s
contente de cette suggestion, les versets 10 à 13 lui font l'effet d'un coq à
l'âne, ou d'un „coup de poing dans l'oeil" (wie die Faust aufs Auge passt)
J. WEISS, Das Lukas-Evangelium, in *Die Schriften des N.T.* I, Göttinge
1906, p. 448-450.

[3]) Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει; Platon
Gorgias, XXXVII, éd. GARNIER, Paris 1936, ou éd. GUILLAUME BUDÉ
Paris 1949, p. 159.

Mais quand la racine est profonde, il est vain de tenter une extraction directe. Il vaut mieux déchausser le tronc et le priver du sol qui l'alimente et qui le porte. Là où nul reproche et nulle démonstration ne réussiraient plus, l'ironie peut encore aboutir. Le moment peut venir, grâce à elle, où désarmé, dérouté, confondu par la sagacité, l'imprévu, le sourire de l'ironie, l'esprit faux se rende à merci. Mais pour une conversion sincère, que d'irritations, d'endurcissements, de haines! Malgré la finesse, le tact, la bonhomie du philosophe, l'apostolat de l'ironie devait le conduire à la mort.

L'ironie socratique est donc une feinte de l'esprit qui amuse l'erreur et l'invite à se démasquer, pour la vaincre avec ses propres armes et sur son propre terrain. Si l'on voulait en faire la philosophie, on découvrirait à sa base un robuste optimisme. Socrate n'a pas sondé la profondeur du mal. Il croit à l'efficacité de sa méthode intellectuelle, parce qu'il croit à la rectitude foncière de l'esprit humain.

L'ironie peut revêtir bien d'autres formes. Il en est de drolatiques, avec Aristophane ou Rabelais qui pense, comme Panurge, que „tout le monde est fol". Il y en a de plus fines, avec Molière dans ses grandes pièces; ce sont, au fond, des drames ironiquement comiques, au point que „lorsqu'on vient d'en rire, on devrait en pleurer" [1]). Il y a l'ironie précieuse et caustique d'un Voltaire. Il y a l'ironie dure, et d'un pessimisme implacable, avec Swift ou Thackeray, l'ironie méprisante et mégalomane [2]).

Dans cette grande variété d'ironies, on reconnaît toujours la feinte, en vue de surprendre et de désarmer plus vite et plus aisément celui que l'on voudrait convaincre ou confondre. L'arme dont on se sert, que ce soit avec douceur et sympathie, bonté ou cruauté, haine et brutalité, c'est le ridicule. Quand on voit, dérouté par la feinte, l'opposant, peut-être redoutable, manié comme un objet, on est saisi par la *vis comica* de la situation; on sourit ou l'on rit de

[1]) „Quelle mâle gaîté, si triste et si profonde,
Que, lorsqu'on vient d'en rire, on devrait en pleurer!"
(A. de Musset, *Une soirée perdue*, dans *Poésies nouvelles*.)

[2]) Sur les variétés de l'ironie, cf. Fr. Paulhan, *La Morale de l'Ironie*, p. 145 ss., Paris, Alcan, 1929; Paul Stapfer, *Molière et Shakespeare, passim* et notamment p. 317, Paris, Hachette, 1887. Sur les grands ironistes anglais, cf. H. Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, vol. V, p. 76 ss., 14e éd. Paris 1921. Sur l'ironie mégalomane, cf. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, trad. franç. vol. I, p. 91 s., Paris, Aubier, 1944; F. von Schlegel en offrirait le type achevé. Cette ironie (göttliche Ironie) serait celle du moi „fichtéen", quand il se tient pour le seul être intéressant au monde. Cf. G. W. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. Xa, p. 95-98 ss., éd. G. Lasson, Leipzig 1931.

ce que BERGSON appelle: „du mécanique plaqué sur du vivant" [1]).

Les espèces et les variétés du genre ironique dépendent non seulement du caractère de l'ironiste, mais de sa doctrine. D après PAULHAN, „l'attitude ironique est celle qui convient le mieux en face de la contradiction universelle dont l'homme ne peut se dégager" [2]). C'est sa doctrine à lui, par où il pense rejoindre l'Ecclésiaste: „Vanité des vanités et tout est vanité"! L'ironie serait une „réaction synthétique" de dignité humaine devant l'absurdité de l'univers. Il ne semble pas que le scepticisme sous-jacent à cette attitude soit celui de l'Ecclésiaste. Il n'est certainement point partagé par Socrate dont on ne conteste pas l'ironie méthodique. Il l'est encore moins par Jésus dont l'ironie, s'il en a usé, présupposerait sa foi, sa foi totale et rayonnante en Dieu.

Ce qui déjà rendrait suspect le silence habituel de l'exégèse ou de la théologie du N.T. sur l'ironie de Jésus, c'est que Jésus s'est résolument situé sur la ligne spirituelle des prophètes [3]), et que les prophètes ont couramment pratiqué l'ironie. Entre leur pratique et celle de Socrate, qui l'une et l'autre supposent une foi, mais non la même, et de loin, il y a toute la distance qui sépare Jahveh d'un Apollon „démythologisé" et „intériorisé" au point de faire entendre la voix de la conscience et de la raison. Cette immanence du δαίμων socratique ne va pas sans fiction, et l'idéal élevé qu'il inculque au philosophe demeure assez abstrait. Il n'en va pas ainsi pour le prophète dont l'inspiration se concrétise dans l'exigence inflexible du Dieu Vivant et trois fois saint. L'ironie du prophète sera celle de sa foi intransigeante. Ce qui, dans l'homme et sa conduite, ne répond pas à ce que requiert l'Eternel souverain, sera dénoncé, stigmatisé et flagellé du fouet de l'ironie. Nul ne le maniera aussi vigoureusement qu' Esaïe. Railleur, sarcastique, implacable, ce champion de Dieu n'use d'aucun ménagement pour ceux dont les agissements sont une offense à la majesté sainte qu'il veut ainsi venger. La dureté même de son ironie qui fait parfois penser à Swift ou Thackeray, bien que de source très différente, est en pro-

[1]) Telle est sa définition du comique. Cf. H. BERGSON, *Le Rire; essai sur la signification du comique, passim*, et notamment p. 129 ss., 51e édit., Paris, Alcan 1940. La distinction que le philosophe cherche à établir entre l'humour et l'ironie ne semble pas répondre à tous les cas, notamment à celui des grands ironistes anglais, Swift et Thackeray.

[2]) F. PAULHAN, *op. cit.*, p. 145 ss.

[3]) Notamment dans la parabole des vignerons Matth. xxi 33 ss & parall.

portion de l'affront subi; elle est une manière d'exalter Dieu en ravalant, et en écrasant le coupable, d'autant plus que le crime est plus grand. A l'encontre des satiristes anglais, dont le pessimisme noir et la misanthropie sont à base de scepticisme, le prophète garde un fonds de confiance absolue, parce que l'Eternel règne. Mais comme cette foi indéfectible est orientée vers l'élection et vers l'alternative: élu ou réprouvé, c'est un véritable *Dies irae* qui retentira contre ceux qui tombent sous le coup de la réprobation. L'ironie dont ils seront fustigés sera plus implacable encore que celle des grands misanthropes [1]). Il arrive même que nul ne soit épargné dans cette distribution générale. Le prophète justicier porte, au nom de Jahveh, un verdict de condamnation sur le monde pécheur, car son message aura pour seul effet d'endurcir ceux qui l'entendront [2]). Telle est la terrible ironie du mal qui fait tout concourir à la perdition du pécheur, et jusqu'au message le plus clair de salut. Le péché dont l'essence est révolte, est une feinte libération qui précipite l'affranchi dérisoire dans l'esclavage et dans la mort. C'est cette ironie vengeresse que le prophète clame avec la dévorante passion de Dieu.

L'ironie dramatique dont est marquée la mission d'Esaïe dans son message direct est attribuée à Jésus à propos des paraboles, dans les trois Synoptiques [3]). Matthieu qui nous paraît généralement le plus sûr quand il s'agit des paroles de Jésus, et que nous suivrons dans ce cas précis [4]), se réfère expressément au prophète. Mais, si

[1]) Que l'on relise, pour s'en convaincre, les satires du royaume de Juda (Esaïe iii 1-7, des filles de Sion (iii 16-24 et notamment v 18-23) — des ivrognes d'Ephraïm xxviii 1-4). — des prêtres et faux prophètes de Jérusalem plongés dans l'orgie (xxviii 7-13), — la parabole ironique de la vigne du bien-aimé (v 1-7), — le couplet de la courtisane dans l'oracle sur Tyr (xxiii 16), — les sarcasmes ironiques des oracles sur Moab (xv-xvi) — sur l'alliance égyptienne (xxx 6, 7), — sur la ruine de Babylone (xiv 4-21), — sur le conquérant assyrien (xxxvii 22-29), etc.

[2]) Esaïe vi 9, 10. Comp. Matth xiii 14, 15 & parall.

[3]) Matth. xiii 13-15; Marc. iv 11-12; Luc. viii 10.

[4]) Sur les raisons de ce choix, cf. notre 3ème *art.cit.* in *Et. Théol. & Relig.*, Montpellier 1930, p. 70-78 et notes. Le texte de Marc est écourté dans ses leçons variées qui, la plupart, D particulièrement, limitent la question des disciples à la parabole du Semeur. Le texte de Matthieu, plus complet est aussi plus complexe et présente des leçons assez différentes; les occidentales marquent généralement un essai d'harmonisation avec Marc dont le ἵνα prévaut sur le ὅτι de la leçon qui paraît la mieux attestée de Matthieu. Le fait qu'au v. 14, la formule habituelle de Matthieu: ἵνα πληρωθῇ ... κ.τ.λ., n'est pas utilisée, mais remplacée par une autre, est en faveur du texte. En

la vocation paradoxale d'Esaïe est d'endurcir ceux qui l'écoutent, cet endurcissement est ici limité à l'enseignement parabolique, et à une certaine catégorie d'auditeurs de cet enseignement. La pointe ironique est orientée différemment.

Assurément, comme chez Esaïe, elle vise ceux qui restent insensibles au message de repentir et de salut, ceux que le refus de ce message conduira plus sûrement encore à la perdition, d'autant plus sûrement que le salut est mis à leur portée dans un message plus clair, celui des paraboles. Telle est bien la malédiction du péché dont le prophète faisait ressortir avec violence la tragique ironie. Le pécheur en vient à s'aveugler au point de se croire affranchi et sain, alors qu'il est esclave et malade. Une ironie moins brutale que celle d'Esaïe, mais plus pénétrante, se dégage de cette parole de Jésus qui se trouve presque identiquement dans les trois Synoptiques: „Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades; je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs" [1]).

Cette parole, si bien attestée, et qui porte, à tous égards, le cachet de l'authenticité, nous paraît être un excellent point de repère pour juger d'une ironie que nul ne peut nier ici. Elle se retrouve telle quelle dans la finale de la parabole de la brebis perdue selon Luc [2]). La feinte est simple, et nul ne peut s'y tromper: elle consiste à supposer qu'il puisse y avoir des justes qui n'ont pas besoin de se repentir. Le ridicule n'est pas moins évident chez ces soi-disant bien-portants qui sont les plus malades, parce que les moins conscients de leur mal. Toutefois, l'ironie n'a rien de fracassant comme chez le prophète: une porte de salut reste ouverte; le médecin est là, pour tous. La feinte et le ridicule sont bien ce qu'il faut pour en réveiller quelques-uns de la tranquille suffisance dans laquelle ils se sont assoupis. L'ironie n'est plus celle d'un simple prophète,

---

ce qui concerne la citation d'Esaïe, il semble que la plupart des leçons aient rompu avec l'usage de Matthieu qui se réfère habituellement au texte hébreu et non à celui des LXX. Aussi, quand Irénée et les premiers traducteurs latins, qui n'avaient sans doute pas connaissance de la Bible hébraïque, portent ici: "Incrassa cor populi hujus et aures eorum obtura et oculos excaeca", il est probable qu'ils traduisent un texte de Matthieu plus ancien que ceux qui nous ont été conservés.

[1]) Marc ii 17 & parall. Nous suivons la leçon qui paraît la mieux attestée de Marc, bien que l'adjonction εἰς μετάνοιαν in fine ait aussi des témoins de valeur. Elle pourrait cependant marquer une harmonisation postérieure avec le texte de Luc (v 32).

[2]) Luc xv 7; cf. Matth. xviii 13.

hampion fanatique, et parfois trop humain de Dieu, mais d'un Sauveur.

Si l'on revient maintenant à la déclaration, inspirée d'Esaïe, ur le sens et le but de l'enseignement parabolique, il sera difficile, pour ne pas dire impossible de la maintenir, à moins d'y reconnaître ne ironie de même qualité que celle de la parole sur les prétendus ustes [1]).

Cette ironie viserait spécialement les disciples, à qui Jésus est ensé donner des explications. Leur judaïsme faisait d'eux des prédestinatiés tout près de céder à la tentation de l'ésotérisme. Les paraboles sont tellement simples qu'il faut les laisser à la foule. Elles doivent renfermer des vérités secrètes que Jésus leur dévoilera à eux seuls. Et Jésus d'appuyer ironiquement pour mieux démasquer leur secret orgueil. Assurément, s'il enseigne en paraboles si faciles, c'est pour qu'on ne le comprenne pas. Ceux qui l'ont deviné sont d'une intelligence remarquable; cette trouvaille leur vaudra tout à l'heure une explication dont le commun des auditeurs aurait pu se passer sans inconvénient. A cette ironie peut se mêler la peine de voir la simplicité méconnue, de constater que pour beaucoup, tout se borne à des historiettes, que l'on écoute pour se distraire, et enfin la douleur de voir que le message le plus clair de conversion et de salut peut devenir pour ceux qui l'entendent et le repoussent, une occasion d'endurcissement et de ruine. Ainsi ressurgirait, mais accentuée tout autrement, la tragique ironie du prophète devant cette ironie du mal qui en pervertissant les libertés humaines, transforme le message de vie en un message de mort et le salut offert en perdition [2]).

Sur l'ironie du mal qui asservit et perd le pécheur par une feinte libération, et qui va jusqu'à faire de l'appel au salut un agent plus actif de perdition, se greffe ce qu'on pourrait appeler l'ironie de la loi. Si Paul l'a éprouvée douloureusement avant de s'en dégager, il semble que Jésus l'ait exprimée dans son dialogue avec le docteur

---

[1]) Loisy, *Les Evang. Synopt.* Ceffonds 1907-1908, I, p. 740, est de ceux qui ne pensent pas pouvoir maintenir cette déclaration. Partant du texte de Marc qui a sa préférence il y discerne trois moments de la rédaction de la parabole du Semeur: 1°) La parabole, suffisamment claire par elle-même, est racontée sans explication; 2°) le peu de succès de cet appel auprès des Juifs conduit à ajouter une interprétation jugée jusque là inutile; 3°) la réflexion théologique sur cet insuccès introduit dans le texte l'idée de prédestination avec la référence à Esaïe.

[2]) Comp. 2 Cor. ii 15, 16.

auquel il conte la parabole du Bon Samaritain. La Loi qui, dans le dessein de Dieu, doit aider au salut, est déviée par le mal, au point d'agir en sens inverse. Le pécheur est impuissant à l'accomplir dans sa lettre et dans son esprit.

L'interlocuteur de Jésus est un docteur de la Loi qui entend l'éprouver [1]): comment faire pour hériter la vie éternelle? C'est une sorte d'examen auquel Jésus feint de se prêter, mais en prenant aussitôt la place de l'examinateur. Sur un ton familier, il pose au docteur une question élémentaire qui le désarçonne en le mettant dans une situation légèrement comique. Quand le docteur a répondu, sans doute d'assez mauvaise grâce, comme l'aurait fait un jeune élève, Jésus conclut par cette exhortation dont l'ironie répond à celle de la Loi: „Fais cela et tu vivras" [2]).

Il n'est pas certain que le docteur soit allé jusqu'au fond de cette ironie: celle de la Loi dont il était l'avocat officiel; mais il a été sensible au ridicule de sa position, et c'est en cherchant à se rattraper [3]) qu'il s'est attiré l'admirable parabole du Bon Samaritain. Elle s'achève sur une question de Jésus qui reprend l'avantage, et non sans humour, mais d'un humour si bienveillant que le docteur semble en avoir compris la leçon [4]).

De l'ironie de la Loi on pourrait rapprocher celle des traditions et d'un passé qui sont un obstacle au progrès, au lieu de lui servir de tremplin. Il semble que Jésus ait mis le doigt sur ce paradoxe là-même où il fait le plus ressortir l'incompatibilité entre l'ordre ancien et l'ordre nouveau [5]), du moins si l'on en croit la leçon la mieux attestée de Luc: „Et nul ayant bu du vin vieux ne veut du nouveau; car il dit: le vieux est bon" [6]).

Comment comprendre cette observation, si on la maintient dans un tel contexte, sans y admettre l'ironie avec sa feinte et son ridicule finement insinué? Il y a quelque chose à prendre à rebours pour

[1]) Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων, Luc x 25.
[2]) Luc x 28 τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.
[3]) Ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν ... (v 29).
[4]) Luc x 36, 37.
[5]) Matth. ix, 16, 17 & parall. dans Marc et Luc.
[6]) Καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν. Luc v 39. Plusieurs critiques, dont J. Weiss et Loisy, écartent cette leçon comme opposée au contexte. Mais la difficulté de les accorder au premier abord ne serait-elle pas aussi bien une garantie d'authenticité? Zahn qui l'admet, discerne dans cette remarque inattendue un certain humour bienveillant (ein gewisser wohlwollender Humor), Th. Zahn, *Das Evang. d. Lukas*, Leipzig 1913, p. 269.

l'accorder avec ce qui précède. Jésus en faisant cette remarque, semble énoncer une banalité qui était peut-être un dicton proverbial: Nul ayant bu du vin vieux ne veut du nouveau. Il dénonce ainsi l'attitude traditionaliste, en ayant l'air de l'approuver. Il le fait avec une grande finesse et sans acrimonie; mais certains en saisiront peut-être la secrète mélancolie. Au vin nouveau des outres neuves; sans doute; mais on continuera à préférer le vin vieux, c'est à dire à marcher dans les vieilles ornières, et à conserver l'ordre ancien. Et tout est bien ainsi, n'est-ce pas?

Si le passé retient au lieu de promouvoir, il peut arriver qu'il soit projeté dans le futur au point d'en neutraliser l'original et le neuf. C'est une tentation à laquelle n'ont point échappé les disciples. Jésus paraît avoir usé d'une ironie pédagogique aigüe pour dissiper un grave malentendu: celui d'un avenir de retour et de répétition. Telle pourrait être la pointe de l'étrange promesse de Marc x 29-30, dans un contexte qui la contredit. Jésus vient de prononcer sur les biens de ce monde une parole dure. Sur quoi, Pierre, au nom des disciples, lui fait observer qu'ils ont tout abandonné pour le suivre. Jésus perçoit dans cette remarque le sentiment du mérite et le désir de rétribution matérielle qui s'y cachent maladroitement. Il va redire bientôt la leçon du sacrifice total et inconditionné dont il donne l'exemple. Comment donc expliquer, dans cet encadrement, une promesse de restitution temporelle centuplée, avec la vie éternelle par dessus le marché? Comment interpréter le μετὰ διωγμῶν qui rompt bizarrement avec cette promesse, comme elle rompt elle-même avec le contexte? [1]).

Si l'on maintient ce texte, en raison même de sa difficulté, on ne peut en résoudre le problème à moins d'admettre une feinte ironique, avec une pointe de ridicule. Cette pointe devient sensible par la restriction imprévue: avec des persécutions. Le voeu secret des disciples était enfantin; aussi Jésus les traite-t-il comme des

[1]) Ces incohérences apparentes du texte de Marc x 29-30 sont atténuées dans Matth xix 29 et dans Luc xviii 29-30. Le même souci d'atténuation du texte de Marc ou d'harmonisation avec celui de Luc est sensible dans certaines leçons relativement récentes, et déjà dans l'occidentale. Tel paraît être le processus normal, et non l'inverse qui serait celui d'une complication et d'une incohérence croissantes. La critique a été aussi embarrassée que les anciens copistes ou commentateurs par ce texte. Beaucoup le considèrent comme remanié ou interpolé. Goguel a très bien vu que sa difficulté même plaide en sa faveur et qu'il devient clair quand on lui reconnaît un sens ironique. Cf. MAURICE GOGUEL, „Avec des persécutions", *R.H.P.R.*, 1928, p. 264-277, et H. C., *art. cit.*, *Et. Th. & R.*, 1930, p. 78-87.

enfants; il l'avait déjà fait, peu avant, à propos des richesses, en les appelant τέκνα (v 24). Sa réponse à Pierre pourrait se ramener à ceci: „Vous avez quitté pour moi et ceci et cela; et tout naturellement en vue d'une rétribution. Comptez là-dessus, au centuple, avec des persécutions. Allons enfants, soyons sérieux; il faut se renoncer totalement pour avoir la vie éternelle". Et comme partout où perce l'ironie, le ton, le geste, l'expression, autant de facteurs évanouis, devaient en préciser l'intention et le but.

La même variété d'ironie familière pourrait être admise dans la promesse voisine des douze trônes, que Matthieu place au début de la réponse à Pierre. Dans sa leçon, les deux promesses n'en font qu'une [1]).

On conçoit aisément l'ironie d'une promesse incompatible avec une situation, un idéal, un esprit. L'ironie d'un refus provisoire, d'apparence définitive, se conçoit également, dans une intention pédagogique analogue. Tel pourrait être le cas de la fin de non-recevoir opposée à la femme cananéenne, ou syrophénicienne, en Marc vii 27 et Matthieu xv 26. La forme de ce refus, tout provisoire qu'il soit, a intrigué ou choqué certains commentateurs. Le beau rôle serait à la Cananéenne. Peut-être, effectivement, s'il n'y avait eu dans l'attitude de Jésus, comme dans ses paroles, une ironie bienveillante et finement éducatrice. Si l'on donne la priorité au récit de Marc, ce qui paraît indiqué [2]), l'épisode se déroule simple-

[1]) Matth. xix 28-29. D'après Loisy, *op. cit.*, p. 223, la promesse des douze trônes est la seule admissible dans le contexte; l'autre, bien que dans les trois Synoptiques, ne serait que le reflet postérieur d'un ecclésiasticisme paulinien. D'après Goguel, *art. cit.* p. 271, c'est le contraire: la promesse des douze trônes n'est pas à sa place; Luc la mentionne dans un autre contexte, après l'institution de la Cène (Luc xxii 30). Quoi qu'il en soit, il semble que les deux promesses fassent partie d'un même ensemble dont le thème central est le sacrifice. La seule promesse effective est la Vie Eternelle; le reste serait doucement ironique. C'est ce que suggère également la remarque finale: „Mais beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers premiers" (Matth. xix 30; Marc x 31; cf. Luc xiii 30). Il est à noter que dans Matthieu, cette finale sert en même temps d'introduction à la parabole des ouvriers de la dernière heure, qui s'achève par une remarque analogue (xx 16). Cf. *H. C., art. cit., E.T.R.* 1930, p. 85-87.

[2]) Le récit de Matthieu accentue les traits qui peuvent sembler fâcheux: Jésus paraît insensible à la prière de la Cananéenne, et ne se rend qu'à la troisième requête. Son attitude répond à un plan d'évangélisation où son activité serait strictement réservée au monde juif. Il aurait partagé les préjugés de ses disciples, et c'est la foi de la Cananéenne qui aurait vaincu. Néanmoins, la version de Matthieu est intéressante en faisant intervenir les disciples (xv 23). Si, d'autre part, l'entrée en scène de la femme et son insistance

ment, sans arrière-plan théologique, dans le but de faire ressortir la foi de la Cananéenne, et en même temps, de donner une leçon aux disciples. L'ironie du refus apparent serait donc à deux fins. Le terme dont Jésus se sert (τὰ κυνάρια) n'est pas le mot fort dont les Juifs se plaisaient à flétrir les païens. Cette nuance permet à une femme intuitive de saisir l'encouragement secret d'un refus qui n'est qu'une épreuve, et dont la feinte ironique détruit le préjugé de race dont les disciples sont imbus, en ayant l'air de le favoriser.

L'ironie plus douce et familière qui semble avoir laissé des traces dans ces derniers passages, est moins précise que l'ironie de défense ou d'attaque dont Jésus s'est servi contre ses adversaires. Il l'a fait, cependant, comme on l'a vu à propos de la parole sur les soi-disant justes et bien portants, mais sur un autre ton et dans un autre esprit que le prophète Esaïe. L'intention éducatrice et rédemptrice est sensible jusque dans l'ironie polémique. Elle apparaît lorsque Jésus confond ses ennemis dont les questions insidieuses pourraient lui tirer des réponses dont ils feraient des chefs d'accusation. Ainsi dans la manière dont il résoud, en semblant se dérober, le problème de son autorité [1]), dans la question du denier de César [2]), peut-être dans celle de la filialité davidique [3]).

---

ont été ce que cette version suggère, on peut comprendre aussi que les réticences de Jésus aient été plus grandes et son ironie d'épreuve plus acérée et prolongée. Cependant, le problème est moins simple avec la leçon de Matthieu.

[1]) Matth. xxi 23-27 & parall. dans Marc et Luc Jésus, comme avec le docteur de la loi, élude une question captieuse en en posant une autre. Ce n'est qu'une feinte par laquelle il prend l'initiative, dans l'intention d'amener ses adversaires à répondre eux-mêmes, implicitement, sinon explicitement, à leur propre question. Les prêtres et les anciens veulent savoir de qui il tient son autorité. Qu'ils disent donc de qui Jean Baptiste tirait la sienne, et ils auront la réponse. Le sel du dialogue est dans les sous-entendus dont aucun n'est secret pour les interlocuteurs. Dans cette joute en présence d'une opinion publique dont ses ennemis désarçonnés ont peur, Jésus triomphe avec une fine ironie.

[2]) Matth. xxii 15-22 & parall. dans Marc et Luc. Le texte de Marc xii 13-17 peut être préféré parce que Jésus n'y reproche pas aussitôt et directement leur hypocrisie aux hérodiens et pharisiens qui cherchent à lui soutirer une réponse subversive. Ici encore Jésus ôte l'initiative à ses adversaires et les mène ironiquement où il veut. Il les fait implicitement répondre à leur propre question sur le denier de César et semble conclure en le soulignant. Mais c'est une feinte conclusion qui prépare la bonne: Rendez à Dieu ce qui est à Dieu.

[3]) Matth. xxii 41-46 & parall. dans Marc et Luc. Jésus interroge cette fois les pharisiens en leur demandant d'expliquer le v 1 du Psaume cx, vraie crux interpretum quand on l'attribue à David suivant l'opinion générale du temps. L'ironie pourrait consister ici à feindre l'embarras pour y entraîner ses adversaires et les y abandonner définitivement. „Et depuis ce jour là, nul n'osa plus l'interroger" (v 46).

Une ironie semblable a peut-être marqué, dès le début du ministère public, un miracle de compassion devenu miracle apologétique: la guérison du paralytique de Capernaüm [1]). Jésus avait l'intention de guérir cet homme dont la foi lui avait déjà valu son absolution. Mais saisissant le murmure hostile des premiers adversaires qui lui reprochent de s'arroger, en pardonnant les péchés, le pouvoir de Dieu, il va feindre d'accomplir ce miracle à leur intention, comme s'il voulait prouver le plus par le moins [2]).

L'ironie devient plus âpre et plus semblable à celle du prophète devant des adversaires endurcis, et surtout hypocrites. Ceux qui font parade de leurs pratiques charitables ou pieuses se sont attirés le trait le plus dur: ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν; ils ont donné quittance de leur salaire [3]). Cette formule revient par trois fois dans le Sermon sur la Montagne selon Matthieu [4]). On la retrouve atténuée, avec παράκλησις au lieu de μισθός, et à la deuxième personne du pluriel, dans la malédiction sur les riches selon Luc [5]). Le caractère dérisoire du salaire est marqué dès le premier verset de la péricope de Matthieu (vi 1): de vrai salaire, il n'y en aura pas pour ceux qui pratiquent la justice, la charité ou la piété avec ostentation et qui se donnent en spectacle (θεαθῆναι) aux hommes. Ce sont des

[1]) Marc ii 1-12 & parall. dans Matth. et dans Luc.

[2]) Peut-être y avait-il aussi des railleurs pour dire: „Pardonner les péchés, c'est facile à dire; mais allez-y voir". Dans ce cas le v 9 les viserait et leur répondrait: „Lequel est le plus aisé de dire ... ou de dire ..."?

[3]) Tel est effectivement le sens technique de cette expression dans de nombreux documents (papyri ou ostraka) de la κοινή, où le substantif ἀποχή désigne couramment la quittance. Cf. Th. Zahn, *Das Ev. d. Matth.* (vi 2) & *D. Ev. d. Lukas* (vi 24), *op. cit.*, et Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 88-90, 4e éd., Tübingen 1923. La traduction courante: „Ils ont reçu ou ils ont leur récompense" ne rend pas la vigueur et laisse échapper l'ironie de cette déclaration. La préposition ἀπό y est escamotée, bien qu'elle ait ici toute sa force. En composition verbale, elle marque une origine ou une séparation dont le point de départ peut être le sujet ou l'objet: celui-ci habituellement avec le moyen, comme dans la devise stoïcienne ἀνεχοῦ καὶ ἀπεχοῦ; celui-là, le plus souvent, avec l'actif, comme, sans doute, en Philip. iv 18: ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω. Le mystérieux ἀπέχει de Marc xiv 41 pourrait être pris également dans le sens commercial d'acquitter, donner quittance d'un salaire. Ce serait ici le salaire de la trahison. Il convient d'écarter préalablement le sens impersonnel que l'on donne généralement à ἀπέχει, et d'admettre, avec De Zwaan, que le sujet sous-entendu est le traître Judas dont il est question aussitôt après. Cf. De Zwaan, *The text and exegesis of Mark XIV, 41 and the papyri*, in *The Expositor*, p. 459-472, London 1905.

[4]) Matth. vi 2, 5, 16.

[5]) Luc vi 24. L'ironie consiste à appeler consolation ou réconfort ce qui n'en est point, et dont on a néanmoins donné quittance.

ypocrites (v 2, 5, 16) dont le comique le dispute à l'odieux. En élivrant leur quittance, ils donnent congé, sans même s'en rendre ompte, à tout espoir d'une récompense dont ils n'ont rien touché; s renoncent aux prétentions qu'ils pourraient avoir sur un paie- ient dont ils font, avec éclat, tous les frais. On ne saurait montrer vec une ironie plus incisive que l'hypocrite est un insensé, sa vanité n leurre, ses calculs une folie, et son mensonge une duperie

La parabole dont on a vu comment Jésus en avait marqué, sans toute ironiquement, l'intention et le but, comporte elle aussi une einte, mais différente. Elle consiste à jeter à côté (παρὰ βάλλειν) le l'idée que l'on veut inculquer une image plus accessible et tirée le l'expérience élémentaire. L'auditeur est engagé, peut-être sans prendre garde, sur un chemin qui le conduit à la vérité même lont le seul aspect théorique l'aurait immédiatement rebuté. La parabole est donc, à cet égard, parole feinte; on y parle autre- nent (ἄλλως ἀγορεύω) qu'en langage habituel. Cependant, la para- ole proprement dite se distingue de l'allégorie (ἀλληγορία) dont 'autre parole n'a qu'un rapport factice avec la vraie parole.

Le récit de la parabole pure et simple court parallèlement à son nseignement, sans rien d'artificiel, car il est pris parmi les faits le l'ordre naturel dont la concordance avec ceux de l'ordre spirituel st admise. Les paraboles évangéliques se rapprochent, plus ou noins de ce type. Une parabole deviendrait ironique si à la première einte s'en ajoutait une autre, dans l'intention de démasquer et de idiculiser une contradiction, un travers ou un vice.

La grande majorité des paraboles évangéliques ne portent aucune race de cette seconde feinte. Cependant, quelques unes pourraient a suggérer. Telle serait, comme on l'a déjà vu, la remarque étrange ur le vin vieux, dans un ensemble que Luc appelle une parabole [1]). Plus âpre est l'ironie à la fin de la parabole des talents dans Mat- hieu [2]). Le serviteur méchant et paresseux a tenté de se justifier n lançant contre son maître une accusation impudente et menson- gère [3]). Au lieu de livrer aussitôt l'insolent à ses gardes, le seigneur outragé semble entrer dans ses vues, pour le convaincre, lui qui se roit habile, de sottise autant que de félonie [4]). Cette forme d'ironie

[1]) Luc v 36.
[2]) Matth. xxv 14-30.
[3]) *Ibid.* v 24.
[4]) *Ibid.* v 26. Dans la parabole des mines, selon *Luc* xix 11-27, la feinte et a pointe ironiques sont émoussées au v. 22 où le seigneur dit au vilain qu'il va le prendre au mot.

consiste dans l'admission apparente et momentanée d'une idée fausse et criminelle, pour mieux en faire ressortir la malice et la folie.

La parabole de l'économe infidèle, si l'on renonce aux amputations de texte ou de contexte auxquelles se sont livrés, en désespoir de cause, de nombreux commentateurs, s'expliquerait difficilement à moins d'y admettre une ironie de cette espèce [1]). On a vu comment Godet et J. Weiss ont eu des velléités de le faire. Il nous semble qu'il faille s'y résoudre et commenter comme suit [2]): Du v 1 au v 7 inclus, nous avons un récit animé des agissements coupables d'un intendant infidèle et de ses complices. Il s'agit là d'une conduite qui n'est que trop fréquente parmi „les fils de ce siècle" [3]). Où Jésus veut-il en venir? Va-t-il nous montrer le châtiment de cette fraude indigne et conclure par les vv 10 à 12 qui sont une exhortation à la probité? Point du tout. En effet, aux vv 8 et 9, la parabole prend une direction diamétralement opposée. C'est une feinte inattendue qui jette un jour cru et un ridicule écrasant sur certains hypocrites et sur leurs pieux calculs, sans doute ces pharisiens qui aimaient l'argent, et qui sont mentionnés au v 14. Ah: l'habileté de ces gens qui croient gagner le ciel, en détournant par le canal d'autrui, mais pour le ramener à eux, un peu de leur bien mal acquis. Ils ne font que répandre autour d'eux la corruption d'une bienfaisance intéressée. Mais quel beau jeu! Comment le Maître qui voit tout, qui sait tout, n'applaudirait-il pas à une semblable intelligence dont il fait tous les frais! — Puis, soudainement, au v 10, tous masques arrachés, la leçon de fidélité et d'honnêteté.

Si l'on donne à cette parabole le sens habituel, celui d'une exhortation à l'habileté, il paraît impossible de maintenir les vv 10 ss. à la suite, et même en les déplaçant, il faut admettre, avec de nombreux commentateurs, que le symbolisme adopté par Jésus est fort original, pour ne pas dire plus [4]).

Dans des cas moins extrêmes, il semble possible, et parfois probable que Jésus ait mis quelque ironie dans le choix de ses comparaisons. Ainsi de l'eschatologie populaire et de son imagerie

[1]) Luc xvi 1-9.

[2]) Pour plus de détails, cf. H. C., *art. cit*, *Et. Th. & R.* 1929, p. 325-334.

[3]) Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, v 8.

[4]) Calvin, *Comment.* observe „que la similitude semble estrange et prinse de loin". De nombreux exégètes n'ont pu admettre que le maître de la parabole fût Dieu, mais le diable (Olshausen), un Romain (Schleiermacher), l'empereur (Weizsäcker), Jésus (J. Weiss). L'identité de l'intendant, de ses subordonnés, des amis à se ménager, varie en conséquence. Ces divergences montrent à quel point le sens reçu est embarrassant.

naïve dans le récit de l'homme riche et du pauvre Lazare [1]). Ne pourrait-il se faire qu'une ironie semblable eût été incomprise dans la forme apocalyptique de certaines prédictions? Simple suggestion. Mais c'est la destinée de l'ironie d'être parfois prise à contre-sens par ceux qui ne font pas l'effort de réflexion auquel ils sont conviés par elle.

Un mélange d'ironie dans le symbolisme et d'ironie plus grave pourrait se présenter dans la parabole, diversement commentée, des enfants qui n'ont pas réussi à faire jeu commun et qui s'interpellent sur la place publique [2]). Les deux versions: celle de Matthieu et celle de Luc, sont voisines. Toutefois, la première peut être interprétée, et l'a été [3]), comme si les petits joueurs n'étaient pas divisés en deux camps, tandis que la seconde l'établit formellement [4]). Il y a de sérieuses raisons d'admettre ce partage qui n'est pas exclu réellement par Matthieu [5]), et d'associer les deux textes dans l'interprétation suivante:

Jésus vient de rendre témoignage au Baptiste, bien qu'avec une réserve qui confirme l'existence reconnue d'un Jeanbaptisme irréductible. „Depuis les jours de Jean Baptiste jusqu'à maintenant, le Royaume des Cieux vient avec force, et ce sont des forts qui s'en emparent" [6]). Après cette affirmation de puissance où sont associés

[1]) Luc xvi 19-31.

[2]) Matth. xi 16-19; Luc vii 31-35.

[3]) Matth. porte, au v 16, un „τοῖς ἑτέροις" bien attesté qui donnerait à croire qu'il y a les petits joueurs, et les autres. D'après Godet, ce serait d'une part, Jean Baptiste et Jésus, avec leurs disciples, d'autre part, la masse indifférente et amorphe. Pour de Wette, Meyer, Bleek, ce serait à peu près le contraire, la troupe des joueurs étant le peuple léger, et les autres, Jean Baptiste et Jésus qui refusent d'entrer dans le jeu.

[4]) Luc, au v 32, et sans variantes, porte un ἀλλήλοις qui ne laisse aucun doute sur la répartition des petits joueurs en deux camps.

[5]) Le réciproque classique ἀλλήλων, ἀλλήλοις, ἀλλήλους a une tendance à disparaître de la κοινή pour être remplacé par le réfléchi ἑαυτῶν, κ.τ.λ. (cf. Marc x 26, xi 31; Jean xii 19; Act. xxviii 29; 1 Thess. v 13; Col. iii 13; Eph. iv 32. Dans ces deux derniers textes, les deux termes sont utilisés comme synonymes). L'usage étant beaucoup plus lâche que dans le classique, il n'est pas impossible que le ἑτέροις de Matth. ait aussi le même sens. D'ailleurs, si le ἀλλήλοις caractérisé de Luc est sans variantes, il n'en est pas de même du texte de Matthieu dont des témoins non négligeables (G, 0) portent ἑταίροις, ou (C, E, F) τοῖς ἑτέροις αὐτῶν. Un recours à l'araméen qui, ainsi que l'hébreu, n'a pas de pronom réciproque, mais des expressions comme: „homme à son voisin, אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ, chacun à son autre", permet sans doute de rendre compte de ces légères divergences, en appuyant le sens de la traduction de Luc.

[6]) Telle paraît être la meilleure traduction de βιάζεται et de βιασταί. Cf.,

les deux ministères, après un solennel avertissement [1]), Jésus passe à une parabole dont le symbolisme agréable vient apporter, en apparence, une aimable détente: des enfants jouent au mariage et à l'enterrement, puis se disputent. Mais ce tableau plaisant n'est qu'une feinte, pour ramener avec plus de vigueur encore la vérité précédente. Les hommes de cette génération qui voit se passer des évènements si graves, et comme se jouer devant eux une partie décisive, ces hommes qui devraient être forts pour saisir le Royaume, ne sont que des enfants. Ils se divisent en deux camps; ceux du Baptiste, ceux de Jésus, et ne songent qu'à se disputer pour des questions futiles et ridicules. Pendant ce temps, l'orage gronde, et il éclate: Malheur à toi, malheur à vous! [2])

L'ironie prête au quiproquo et peut s'y complaire. C'est le cas dans les mythes helléniques ou gnostiques de métamorphoses ou les hommes sont mystifiés par un dieu déguisé. Ce n'est jamais le cas, même dans les dialogues johanniques dont l'ironie n'est pas absente. Les quiproquos y ont toujours une intention pédagogique, et visent à persuader, à convertir, à sauver le ou les interlocuteurs de Jésus [3]). Est-il permis d'en faire état pour définir l'emploi de l'ironie dans l'enseignement de Jésus? Très discrètement, sans doute, car ici, la forme imprimée par l'évangéliste et la part de son génie propre sont prédominantes. Et pourtant, le respect des personnes qui le retient généralement [4]) sur la pente dangereuse des mystifications mythiques n'est-il pas du même ordre que le souci primordial de la feinte ironique dans les rares textes synoptiques où l'on peut encore en déceler la trace? Si donc le quiproquo johannique suggère une variété d'ironie différente de celles des

entre autres exemples du moyen, Thucyd. vii, 83, éd. Classen, 1885: οὗτοι δὲ διὰ τῶν φυλάκων βιασάμενοι. Cf. *ibid.* 67, 79. Comp. Thucyd., *Hist.*, L. vii, cap. 67, § 4; cap. 79, § 1; cap. 83, § 5, Script. class., Bibl. Oxon.; London 1943. — Ce même sens moyen est celui d'Exode xix 24 (LXX): μὴ βιαζέσθωσαν ἀναλῆναι πρὸς τὸν Θεόν. — Id. in Joseph.: *Bell.* I, xiii 5; xix 4, III, ix 3; IV, i 4; VI, i 7; etc. Cf. Clem. A.; *Strom.*, VI, 149.

[1]) Matth. xi 15.

[2]) Matth. xi 20-24.

[3]) Cf., p.e., les quiproquos de l'entretien avec Nicodème (Jean iii 4); avec la Samaritaine (iv 11); avec les Juifs (vi 34, 41, 52; vii 35; viii 22, 27). Cf. *H.C.*, „Le Problème du rite et du mythe dans le 4ème évangile", in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam 1951, et *R.H.P.R.* 1951.

[4]) Pas toujours assez, car la pente est glissante vers le mythe d'un Dieu déguisé parmi des humains dont le rôle se réduit à celui de comparses, ... ou de marionnettes, bel exemple du comique défini par Bergson. Cf. *H.C. Ibid.*

Synoptiques, on peut affirmer qu'elles sont de même espèce, et qu'elles supposent la même doctrine. C'est ce qui apparaîtrait sans doute dans tout autre passage des évangiles où l'on pourrait saisir des vestiges d'ironie [1]).

L'ironie de Jésus est celle d'un clairvoyant, d'un croyant, d'un sauveur. Suivant la parole johannique, il savait ce qui était dans l'homme; il n'avait pas besoin qu'on en témoignât [2]). Sa doctrine, en tant qu'elle saisit le mal dans toute son extension et sa pénétration, est assurément pessimiste. Mais son ironie n'est pas celle de ces grands misanthropes qui écrasent l'humanité de leur mépris et de leur haine, en oubliant qu'ils en font partie. Jamais dans l'ironie la plus incisive et la plus rude de Jésus, le moindre soupçon de haine ou de mépris; jamais d'identification du pécheur et du péché, du méchant et du mal, jamais de pessimisme noir et de misanthropie.

La connaissance que Jésus a de l'homme l'empêche, sans doute, d'accorder grand crédit à ses dehors et à ses dires. L'ironie de Jésus pourrait donc présenter quelquefois des traits de ressemblance avec celle de ces grands sceptiques devant lesquels nulle déclaration, nulle impulsion de trouvent grâce, parce qu'ils en soupçonnent l'inconstance et la vanité. Mais la plupart d'entre eux, dans leur méfiance envers les autres, se font grande confiance à eux-mêmes. Il leur reste encore cette foi. Pour ceux qui l'ont perdue, il n'y a plus qu'à sourire de soi-même et qu'à railler sans but, par habitude, jusqu'à la satiété d'une impuissante ironie. Rien de cela chez Jésus.

Ce qui caractérise l'ironie de Jésus, c'est moins un pessimisme ou un scepticisme à l'égard de l'homme qu'une foi, une foi relative et limitée sans doute, mais réelle, parce que fondée sur sa foi totale et absolue en Dieu. Jésus a confiance, malgré tout, dans les ressources et les capacités de l'âme humaine. Il croit au bon trésor du coeur,

---

[1]) On ne prétend nullement les avoir énumérés tous dans cette brève esquisse, pas plus d'ailleurs que l'on n'a plaidé l'évidence de l'ironie pour chacun de ceux qui ont été mentionnés. L'ironie se trahit dans une attitude, une expression, une intonation, plus encore que dans un contraste ou un choc de mots. Quand ceux-ci restent seuls, ils risquent d'être comme le sel qui a perdu sa saveur. Avec quoi la lui rendra-t-on? Le sort le plus cruel d'une parole ironique est d'être prise à contre-sens, comme un quiproquo. Cette ironie du sort est, vraisemblablement, dans la plupart des cas, irrémédiable. Les paroles qui ont échappé à ce redressement ruineux sont d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares. L'admission de leur ironie porte loin. Cf. *H.C., art. cit., Et. Th. & R.*, 1929, p. 334-336; 1930 p. 94.

[2]) Jean ii 25.

il y a dans l'homme quelque chose à sauver. Sa conscience de Sauveur le suppose et l'exige. Il n'est pas venu pour „briser le roseau froissé, ni pour éteindre le lumignon qui fume encore" [1]). Aussi l'ironie qu'il pratique n'est-elle jamais un jeu, mais une méthode éducatrice. Vive, acerbe et rude, quand il s'adresse à des ennemis de mauvaise foi, l'ironie de Jésus n'a pour dessein que d'écraser leur orgueil et de démasquer leur hypocrisie. Elle pourrait être comparée, dans certains cas, à la suprême intervention du chirurgien qui se décide à pratiquer l'amputation comme une dernière chance de sauver le malade. Fine, spirituelle et douce, quand il s'adresse à des amis, l'ironie de Jésus vise à corriger leurs travers, leurs erreurs, leurs préjugés, leurs fautes, ou à encourager leurs initiatives, à fortifier leur foi. En tant que procédé pédagogique, l'ironie de Jésus pourrait être comparée à celle de Socrate; mais elle est loin d'avoir la même place que chez le philosophe qui l'emploie systématiquement. Il est permis de croire que les traces encore perceptibles d'ironie dans les évangiles, tels qu'ils ont été formés, ou déformés, en suggèrent un usage bien plus fréquent dans la réalité; on n'y verra, cependant, qu'une méthode d'appoint. Jésus n'a pas hésité à s'en servir quand il l'a jugée utile à son dessein éducateur et rédempteur.

[1]) Matth. xii 20.

NEUZEITLICHE UND NEUTESTAMENTLICHE AUFFASSUNG VON LIEBE UND EHE

VON

B. REICKE

Basel

I. Neuzeit

a. Liebe

„Die Liebe, die Liebe ist eine Himmelsmacht", antwortet der sogenannte „Zigeunerbaron" in einer gleichbenannten Wiener Operette dem Sittenkommissar auf dessen Frage nach der Legitimation seiner Verbindung mit einem hübschen Zigeunermädchen (das geschieht in der bekannten Arie „Wer uns getraut?"). Entsprechenderweise ist auch unsere Zeit zum grossen Teil davon überzeugt, dass die Liebe im romantischen Sinne der Verliebtheit einen himmlischen Ursprung, oder jedenfalls dass sie einen übermenschlichen Wert besitzt, so dass die ganze Gesellschaft sich vor ihr mit Ehrfurcht verbeugen müsse. Dichter und Tonkünstler verschiedenen Ranges tun schon lange ihr Mögliches, um den Mitmenschen das einzuprägen. Es ist aber zu beachten: man interessiert sich dann eigentlich nur für die voreheliche Liebe.

Neben dieser ästhetischen Verherrlichung der Liebe macht sich in der modernen Kulturwelt eine andere Verkündigung breit, welche im Gegenteil die geschlechtliche Liebe ganz biologisch darstellen will. Lässt sich in bezug auf jene poetische Art der Liebesverkündigung ein Walzer aus Wien zum Symbol machen, so ist auch eine für die moderne Popularität dieser realistisch-biologischen Auffassung der Liebe sehr bedeutsame Theorie eben von Wien in die Welt ausgegangen, nämlich die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Hier spricht man nicht sehr von der Liebe als einer Himmelsmacht, sondern mehr von der „Libido" als einer im dunklen Kellergeschoss der Seele hausenden Macht, die niemals ganz zu unterdrücken sei, sondern wie ein Dämon überall spuke. Es ist allgemein bekannt, wie sehr diese Denkweise, trotz der Verschiedenheiten der psychoanalytischen Schulen, den abendländischen Menschen von heute beherrscht.

So ergibt sich die merkwürdige Tatsache, dass man in weiten Kreisen von zwei Auffassungen der Liebe abhängig ist, von denen die eine die Liebe als eine himmlische Gabe verherrlicht, während die andere sie als einen wilden animalischen Trieb dämonisiert. Des sachlichen Gegensatzes dieser Liebestheorien dürfte man sich nicht immer bewusst sein — und auch wo das möglicherweise der Fall ist, nimmt man den Gegensatz sicher nicht so ernst, weil einem der Unterschied zwischen dem Himmlischen und dem Animalischen kaum etwas bedeutet. Wie dem auch sei: offensichtlich lässt sich der moderne Mensch von diesen beiden Auffassungen der Liebe zwischen Mann und Frau zum grossen Teil leiten.

b. Ehe

Wenn sich die Aufmerksamkeit dann auf die moderne Auffassung der Ehe richtet, so fällt zunächst auf, dass in der Neuzeit eine schlaffe Auffassung des ehelichen Bundes um sich gegriffen hat, so dass Ehescheidungen immer häufiger werden. Man kann tatsächlich von einer Krise des überlieferten Eheideals, das mit Unauflösbarkeit der Ehe rechnet, sprechen. Gewiss hat dieser Zustand verschiedene Ursachen, die zum Teil sozialer Natur sind. Von sehr grosser Bedeutung aber müssen die ideologischen Voraussetzungen sein, die bei den verheirateten oder in die Ehe tretenden Individuen vorhanden sind. Wenn die moderne Ehe in eine Krise geraten ist, so hängt das bestimmt zum grossen Teil von den Vorstellungen ab, die man sich nunmehr über den ehelichen Bund macht. Dieser wird in vielen Gegenden nicht mehr als eine göttliche Stiftung, sondern nur als eine gesellschaftliche Angelegenheit aufgefasst. In diesem Zusammenhang haben aber die modernen Vorstellungen über die geschlechtliche Liebe als Grundkraft der Ehe bestimmt viel zu sagen.

Eben die beiden Auffassungen der geschlechtlichen Liebe, die wie gesagt für den modernen Menschen eine solche Rolle spielen, dürften für die Aufrechterhaltung des herkömmlichen Eheideals besonders verhängnisvoll sein. Beide stellen das Individuum, dessen Glück oder Wohlbefinden und „Persönlichkeit" in den Mittelpunkt. Ob die Liebe im romantischen Sinne der Verliebtheit als eine himmlische Macht gepriesen, ob sie im biologischen Sinne der Libido als eine unbezwingliche Naturmacht gefürchtet wird, jedenfalls behandelt man diese Erscheinung als etwas für das persönliche Wohl ganz Entscheidendes. Wenn sich nun die Ver-

liebtheit oder die Libido auf ein ausserehelliches Subjekt richtet, was ja oft passiert, so lässt man unter den gegebenen Voraussetzungen die Schranken leicht fallen, die einem in der Ehe vermeintlich nur von der Gesellschaft her gesetzt sind. In der Tat wird die Ehe somit in weiten Kreisen nur die äussere Legitimation eines aktuellen geschlechtlichen Verhältnisses.

Und wenn auch die Wahl eines neuen Ehepartners nicht immer nur auf Grund fleischlicher Begierde geschieht, sondern oft Ausdruck der Schätzung einer des eigenen Ichs vermeintlich würdigen Persönlichkeit ist, so bleibt man doch in Theorie und Praxis oft auf der Stufe des hedonischen Egoismus, denn sein ephemeres Glück und seine Individualität will man nicht aufgeben und wird in Zeitungen u.dgl. öffentlich davon abgemahnt.

Was haben wir nun vom Standpunkt des Neuen Testaments aus über die neuzeitliche Auffassung von Liebe und Ehe zu sagen? Zu diesem Problem soll im Folgenden einiges angeführt werden. Hierbei wird das Neue Testament einfach als vorliegende Einheit zu befragen sein, nämlich weil es sich darum handelt, was es uns als religiöses Dolument in diesem Punkte heute zu sagen hat. Selbstverständlich sind alle Einzelheiten des vorliegenden Problemkomplexes dem Fachmann schon bekannt; ich will aber ein paar Aspekte besonders hervorheben, die in der Literatur oft nicht genügend beachtet werden [1]).

[1]) Eine biblisch-realistische Auffassung macht sich allerdings in neueren Darstellungen (auch bei protestantischen Verfassern) mehr und mehr bemerkbar. Oft fehlen aber Gesichtspunkte, die prinzipiell wichtig sein sollten, z.B. der Unterschied von Gesetz und Evangelium. Deswegen mögen solche Dinge hier unten besonders hervorgehoben werden. Ein inhaltsreiches Literaturverzeichnis zur neutestamentlichen Ehefrage bietet E. Lövestam, *Äktenskapet i Nya Testamentet* (Diss. Lund 1950, mit engl. Zusammenfassung), S. 217-231. Dazu können noch folgende moderne Arbeiten angeführt werden (die uns doch leider nicht alle zugänglich sind): M. Burrows, *Basis of Israelite Marriage* (1938); H. Leenhardt, *Le mariage chrétien* (1946); P. Schempp, „L'homme et la femme d'après l'Ecriture Sainte", *Foi et vie* 46 (1948), S. 228-239; E. Kinder, „Zur Bedeutung der Ehe", *Ev.-luth. Kirchenzeit.* 4 (1950), S. 259-262; J. J. van Allmen, *Maris et femmes d'après saint Paul* (1951); K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, 4 (1951), S. 127-269; Ph. H. Menoud, „Mariage et célibat selon saint Paul", *Rev. de théol. et de philos.* 39 (1951), S. 21-34; J. de Baciochi, „Structure sacramentaire du mariage", *Nouv. rev. théol.* 74 (1952), S. 916-929; R. Bring, „Till diskussionen om äktenskap, skilsmässa och vigsel av frånskilda", *Sv. teol. kvartalskr.* 28 (1952), S. 149-182; F. v. Gagern, „Sinn und Ordnung der ehelichen Hingabe", *Gott lebt* [Bericht Katholikentag Berlin] (1952), S. 117-127; H. Wollasch,

II. Neues Testament

a. Liebe

Auch das Neue Testament kann in einem gewissen Sinne die Liebe zwischen Mann und Frau sozusagen als eine Himmelsmacht betrachten, obschon gerade dieser Ausdruck nicht benutzt wird. Dabei handelt es sich allerdings nicht um die voreheliche, sondern um die eheliche Liebe, und natürlich ist der Begriff „himmlisch" hier nicht so oberflächlich wie in der modernen Liebesromantik aufzufassen.

Es kommen nämlich im Neuen Testament nicht allein mehrere Aufforderungen der christlichen Eheleute zur gegenseitigen Liebe und Treue vor, so dass die eheliche Liebe als mit dem Gotteswillen übereinstimmend aufgefasst wird, sondern es wird auch in Eph. v 25 die eheliche Liebe als ein Gegenstück zur Liebe Christi gegenüber der Kirche dargestellt. Wie es auch mit den Beziehungen dieser Schriftstelle zu den übrigen Teilen der neutestamentlichen Botschaft bestellt sein mag, worüber noch unten etwas zu erwähnen sein wird, so hat das Neue Testament als Ganzes hier deutlich angegeben, dass man die eheliche Liebe mit der göttlichen Liebe, die sich in Christus äussert, verbinden darf.

Der romantischen Verliebtheit, welche für das moderne Bewusstsein eine solche Rolle spielt, scheint das Milieu des Neuen Testaments wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Und ob die Eheleute durch freie Liebeswahl oder durch familiäre Veranstaltung für einander gewonnen wurden, auch das war hier kaum aktuell —

„Die eheliche Liebe der Christen", *ibid.*, S. 107-117; H. Volk, *Das Sakrament der Ehe* (1952); „Ehe und kirchliche Trauung. Theologisches Gutachten des Theol. Ausschusses der Ver. Ev.-luth. Kirche Deutschl.", *Ev.-luth. Kirchenzeit.* 7 (1953), S. 53-55; E. Kinder, „Die evangelische Auffassung von der Ehe und die Bedeutung der kirchlichen Trauung", *ibid.*, S. 117-121; E. Kemp, „The Roman Catholic Doctrine of Marriage", *Theology* 56 (1953), S. 251-255; *T. F. Torrance*, „The Christian Doctrine of Marriage", *ibid.*, S. 162-167; Gertrude Reidick, *Die hierarchische Struktur der Ehe* (1953); P. Chanson, *Le mariage chrétien selon S. Paul* (1954); L. F. Deltombe, *Äktenskapet* (1954); H. Greeven, „Die Weisungen der Bibel über das rechte Verhältnis von Mann und Frau", *Ehe und Eherecht* (1954), S. 5-17; O. Piper, *Die Geschlechter. Ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht* (1954; Erweiterung einer 1935 erschienenen Arbeit *Sinn und Geheimnis der Geschlechter*). Unsere Auffassung stimmt am nächsten mit den beiden Artikeln von E. Kinder (1950; 1953) überein. Hier aber soll ein paar exegetischen Problemen mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden, als es in den kurzen systematisch-theologischen Darstellungen dieses Verfassers möglich war.

unten wird übrigens eine für die spätjüdische Eheauffassung charakteristische Stelle berührt, wo das gleichzeitige Vorhandensein beider Motive als selbstverständlich angedeutet wird [1]). So geht es im Neuen Testament ausschliesslich um das liebevolle Verhalten der Ehepartner zueinander. Vorausgesetzt wird einfach, dass zwei Leute im ehelichen Bunde ein bestimmtes Kollektiv bilden oder „ein Fleisch" geworden sind, wie es Eph. v 22-33 mit Bezug auf Gen. ii 24 verstehen lässt [2]); innerhalb dieses schon vorhandenen Kollektivs soll man nun einander mit Liebe begegnen. In einem solchen, bestimmt umgrenzten Rahmen ist die Liebe für das Neue Testament sozusagen eine Himmelsmacht.

Die geschlechtliche Begierde, oder was man heute mit psychoanalytischer Terminologie oft die „Libido" nennt, ist andrerseits für das Neue Testament eine animalische und fleischliche, bisweilen sogar infernalische Macht. Wie alle weltlichen Begierden [3]) auf Sünde und Verderben bezogen sind, Mark. iv 19, Röm. vii 5; Gal. v 17 usw., indem sogar der Teufel hinter solchen Begierden steht, Joh. viii 44, so ist die zügellose Geschlechtsbegierde sündhaft und verderblich, Matth. v. 28; 1. Thess. vi 4 f., und hinter ihr kann auch der Teufel vorausgesetzt werden, 1. Kor. vii 5. Das heisst nicht, dass das Geschlechtsleben an sich böse sei; gegen eine solche asketische Auffassung wenden sich Stellen wie 1. Kor. vii 3 ff. und 1. Tim. iv 3. Aber die leidenschaftliche Begierde wird offenbar auch in diesem Zusammenhang abgelehnt.

Die neutestamentlichen Autoritäten haben allerdings ihre Einstellung zur Geschlechtsbegierde nicht spezifiziert. Im allgemeinen dürften sie doch wohl von geläufigen jüdischen Vorstellungen ziemlich abhängig gewesen sein. Dabei kann insbesondere an eine Stelle des Tobitbuches erinnert werden, die für die spätjüdische Auffassung von Ehe und Geschlechtsbegierde ganz charakteristisch sein wird. Es handelt sich um ein Gebet des frommen Tobias, welches dieser am Brautbett noch vor dem Beilager spricht. Dabei ist zu bemerken, dass Tobias seine Frau nur wegen der Familienbeziehung heiratet, was jedoch keineswegs ein Gefühl der Liebe ausschliesst, Tob. vi 17 (vgl. Isaak und Rebeka nach Gen. xxiv 67). Es heisst also in Tob. viii 4-9:

[1]) S. 25 unten und 26 oben.
[2]) E. Lövestam, *Anm. 1 a. A.* (1950), S. 58 f., 60.
[3]) G. Stählin, „ἡδονή", *Theol. Wörterb. z.N.T.* 2 (1935), S. 920-928; F. Büchsel, „ἐπιθυμία", *ibid.* 3 (1938), S. 170-172.

(4) Als sie aber beide (in das Brautgemach) eingeschlossen waren, stand Tobias vom Lager auf und sprach: Stehe auf, Schwester (sie war eigentlich seine Cousine), und lass uns beten, damit sich der Herr unser erbarme. (5) Dann begann Tobias zu sprechen: „Gepriesen seist Du, der Gott unserer Väter, und gepriesen sei Dein Name, der heilige und in Ewigkeit herrliche! Preisen sollen Dich die Himmel und alle Deine Geschöpfe. (6) Du hast Adam geschaffen und gabst ihm eine Gehilfin, Eva, zur Stütze, sein Weib. Aus diesen ist das Geschlecht der Menschen entsprossen. Du sagtest: Es ist nicht gut, dass der Mann allein sei; Wir wollen ihm eine Gehilfin schaffen, die ihm ähnlich sei. (7) Und nun, Herr, *nicht wegen Unzucht* nehme ich diese meine Schwester (zur Frau), sondern in Wahrhaftigkeit. Lass mich also Gnade finden und mit ihr zusammen alt werden." Und sie sprach mit ihm: „Amen". (9) Dann schliefen sie beide die Nacht hindurch.

Durch diese feierliche Abrenuntiation der unzüchtigen Begierde, welcher eine Räucherung vorangegangen ist, vermeidet der fromme Jude Tobias, von dem am Brautbett lauernden Dämon verschlungen zu werden. Hier wird also vorausgesetzt, dass geschlechtliche Wohllust für den ehelichen Bund nicht ausschlaggebend sein darf — von Askese kann aber deswegen keine Rede sein.

Eine derartige Denkweise scheint auch für das Neue Testament bezeichnend zu sein, wie ein Vergleich mit einem frühen Paulus-wort verstehen lässt, 1. Thess. iv 3-5:

(3) Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung: dass ihr euch von der Unzucht enthaltet, (4) so dass jeder von euch darauf achtet [1]), seine Gehilfin in Heiligung und Ehre zu erwerben, (5) nicht in sinnlicher Leidenschaft wie die Heiden, die nach Gott nicht fragen [2]).

Wenn die geschlechtliche Begierde somit für die Ehe nicht konstitutiv sein darf, so wird andrerseits ehelicher Geschlechtsverkehr nicht abgelehnt, sondern im Gegenteil als normale Pflicht angesehen, 1. Kor. vii 3-5. Kinderzeugung als Ergebnis des ehelichen Zusammenlebens wird ja auch niemals verworfen, obwohl sie für das Neue Testament nicht wie für das Judentum [3]) ein Haupt-

---

[1]) Griech. εἰδέναι, hier offenbar nicht mit einer konstatierenden, sondern mit einer intentionalen Bedeutung, so dass es sich nicht um objektives Wissen, sondern um subjektives Interesse handelt. Vgl. R. BULTMANN, „γινώσκω", *Theol. Wörterb. z.N.T.* 1 (1933). S. 697 f. (der Art. οἶδα im selben Wörterb. hat den hier vorliegenden Fall nicht berücksichtigt). S. weiter Matth. vii 11; Luk. xi 13; 2. Kor. v. 11.

[2]) Wieder ein Fall jener Spezialbedeutung von εἰδέναι, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist. Gemeint ist das Interesse für Gott. Vgl. BULTMANN, *ibid.* u. S. 704. S. weiter Gal. iv 8; 2. Thess. i 8; Tit. i 16.

[3]) P. BILLERBECK, *Kommentar z.N.T. aus Talmud und Midrasch* 2 (1924), S. 372 f.; vgl. H. J. SCHOEPS, „Ehebewertung und Sexualmoral der späteren Judenchristen", *Studia theol.* 2 (1948), S. 99-101.

weck der Ehe ist [1]). Nur besonders Veranlagten wird um des Gottesreiches willen Jungfräulichkeit empfohlen, wie grundlegende Jesus- und Paulusworte übereinstimmend bezeugen, Matth. xix 10-12; 1. Kor. vii 7. Dabei drückt sich Paulus so aus, dass eine natürliche Befriedigung der Geschlechtsbegierde innerhalb der Ehe keineswegs ausgeschlossen wird; denn er sagt in 1. Kor. vii. 3 f., Ehemann und Ehefrau sollen in dieser Beziehung sich geben, was sie einander schuldig sind, und beider Körper sollen dem Ehepartner restlos zur Verfügung stehen — insofern man nicht für kurze Zeit freiwillige Enthaltsamkeit üben will, Vs. 5. Abgelehnt oder verworfen wird das physische Zusammenleben hier gar nicht. Paulus betont nur, dass sich die Verheirateten in der vorhandenen Situation eigentlich wie Unverheiratete fühlen sollen, 1. Kor. vii 29-34: gemeint ist hier dasselbe wie in Röm. xiii 14, nämlich dass die Sorge um das Fleisch nicht zur Begierde gemacht werden, sondern alles dem Herrn und dem Heil untergeordnet bleiben müsse.

Paulus geht in der Tat von einer ähnlichen Voraussetzung wie Tobias im oben angeführten Gebet aus, nämlich dass die Geschlechtsbegierde eine böse Macht ist, wenn sie eine grundlegende und entscheidende Bedeutung gewinnt [2]).

b. *Ehe*

Zur Beurteilung der neutestamentlichen Eheauffassung dürfte es wertvoll sein, zunächst noch etwas über Paulus zu sagen, weil die Eheverkündigung dieses Apostels leicht missverstanden wird.

Es ist nicht richtig zu behaupten, Paulus hätte etwa in 1. Kor. vii 2.9 die Ehe als eine wegen der Geschlechtsbegierde notwendige, eigentlich aber nicht wünschenswerte Einrichtung, also ein notwendiges Übel, angesehen. [3]) Die erwähnten Stellen enthalten keine Kritik der Ehe als vorhandener Einrichtung, sondern hier empfiehlt Paulus gewöhnlichen Leuten, in den Ehestand zu treten, insofern sonst Unzucht sich verbreiten müsste. Was er über die Ehe an sich dachte, hat er hier nicht ausgesagt. Aus dem Folgenden aber ist zu erschliessen, dass er genau so wie Jesus nach Matth. xix 4-6 mit Par. die Ehe als eine göttliche Ordnung auffasste, denn in

---

[1]) Lövestam, S. 59.

[2]) Vgl. F. Schleiermacher, *Die Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, = *F. Schleiermacher's sämmtliche Werke*, I, 12 (1843), S. 611: „Das sinnliche Wohlgefallen soll nicht fehlen, aber es soll niemals die Impulse geben."

[3]) G. Delling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe* (1931), S. 67.

1. Kor. vii 10 beruft er sich auf Jesus, wenn er die prinzipielle Unauflösbarkeit der Ehe einschärft. Nur als notwendiges Übel kann Paulus eine in seinen Augen so heilige Einrichtung bestimmt nicht betrachtet haben. Vielmehr hat er gerade wie Jesus in der Ehe eine Schöpfungsordnung gesehen; und dadurch, meint er, könne bei den weniger mit dem Charisma der Enthaltsamkeit begabten Leuten die Geschlechtsbegierde relativ beherrscht werden. Auch der fromme Tobias hat bei seiner Abrenuntiation der Begierde die Ehe auf die Schöpfung bezogen, wie oben ersichtlich wurde, so dass es sich um eine im Judentum verwurzelte Denkweise handelt.

Wenn somit beiderseits — um eine aus der Psychoanalyse bekannte Wendung zu benutzen — eine „Sublimierung der Libido" [1]) hier vorausgesetzt wird, nämlich durch die von Gott gestiftete Ordnung der Ehe, die im Verhältnis zum Individuum und dessen Trieben als primär aufzufassen ist, so gibt es doch zwischen Tobias und Paulus einen wichtigen Unterschied in der Auffassung. Für den frommen Tobias wie überhaupt für das Judentum ist die Ehe zwar eine göttliche Stiftung, aber sie wird in Wirklichkeit nur als eine diesseitige Angelegenheit betrachtet. Charakteristisch ist dabei, was Tobias zur Pointe seines Trauungsgebets macht: „Lass mich also Gnade finden und mit ihr zusammen alt werden." Paulus aber sieht die Ehe in engster Beziehung zur Heilssituation, so dass sie eine wirklich eschatologische Rolle bekommt. Zwar hat der Apostel ebensowenig wie Jesus nach Matth. xxii 30 mit Par. (Sadduzäerfrage) mit einer paradiesischen Fortdauer der individuellen Ehen gerechnet, wie 1. Kor. vii 31 beweist („denn es vergeht die Gestalt dieser Welt", bemerkt er hier, nachdem er im Vorhergehenden u.a. die Ehe berührt hat). Aber eine christliche Ehe ist für Paulus gleichzeitig etwas mehr als eine weltliche Ordnung. Er sagt ja ausdrücklich in 1. Kor. vii 12-16, dass im Falle der Mischehen eine ungläubige Frau durch ihren christgläubigen Mann oder umgekehrt ein ungläubiger Mann durch seine christgläubige Frau geheiligt wird, und dass beider Kinder aus diesem Grunde nicht mehr unrein, sondern heilig sind. Das ist nicht bildlich oder nur psychologisch, sondern in Analogie zu der Rechtfertigungs- und Heiligungslehre des Apostels existentiell gemeint. Auch betont

[1]) S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 3. Aufl. (1920), S. 11 e.p.

Paulus am Ende des betreffenden Abschnittes, dass eine Auflösung solcher Mischehen gar nicht erwünschenswert sei, weil hierdurch die — allerdings wohl erst nach Bekehrung zu gewinnende, aber doch einzigartig grosse — Heilsmöglichkeit des ungläubigen Ehepartners zerstört werde. Hier tritt der Gedanke schon deutlich hervor, der später in der wichtigen Perikope Eph. v 22-33 in ausführlicherer Form verwertet worden ist, nämlich dass die Ehe eine Heilsordnung ist, so dass Mann und Frau im Rahmen dieser sozialen Struktur einander zum Heil verhelfen sollen.

Die betont soteriologische und eschatologische Darstellung der Ehe in der angeführten Paränese des Epheserbriefes, v 22-33, hat somit trotz allem eine paulinische Grundlage. Ob der Verfasser des Epheserbriefes Paulus oder ein anderer war, diese Paränese enthält jedenfalls eine Entwicklung von Gedanken über die Ehe, die Paulus schon den Korinthern angedeutet hatte. Nicht eine axiomatische Beurteilung der umstrittenen Verfasserfrage, aber Verständnis für die erwähnte Verwandtschaft in der Eheauffassung begründet somit eine vorbehaltslosere Anwendung dieses aufschlussreichen Abschnitts des Epheserbriefes, als es in der modernen Literatur oft geschieht, indem man die Epheserperikope gerne als das Ergebnis späterer Spekulationen abfertigt.

Zwar ist die Beziehung der Liebe des christlichen Ehemanns zu seiner Frau auf die Liebe Christi zur Kirche im Epheserbrief eine Neuheit, aber in der Tat handelt es sich nur um eine Applikation des allgemein neutestamentlichen Gedankens, dass die Christen einander lieben sollen, wie Gott oder Christus sie liebt.

Übrigens gehen mehrere Grundgedanken derselben Paränese des Epheserbriefes nicht nur auf Paulus, sondern auch sogar auf die Jesustradition zurück. Das ist der Fall mit der Darstellung von Jesus Christus als dem Bräutigam der Gemeinde (vgl. Matth. ix 14 mit Par.; xxii 1-14 [1]); xxv 1-13; Luk. xii 36; Joh. iii 29; Röm. vii 3 f.; 1 Kor. vi 17; 2. Kor. xi 2 f.) [2]), sowie mit der Beziehung der

---

[1]) A. Vaccari, „La parabole du festin des noces. Notes d'exégèse à Matth. 22, 1-4", *Rech. de science rel.* 39 (1951), S. 138-145.

[2]) E. Stauffer, „γαμέω", *Theol. Wört. z.N.T.*, 1 (1933), S. 651-654. — Joach. Jeremias, „νύμφη, νυμφίος", *ibid.*, 4 (1942), S. 1092-1099, hat allerdings im Gegensatz dazu behauptet, die Allegorie Messias-Bräutigam sei Jesus und seiner Umgebung fremd gewesen; aber man hat keine objektiven Gründe, die betreffenden Äusserungen nur als ziemlich inhaltslose Bilder zu betrachten, denen erst die spätere „Gemeinde" einen volleren Sinn gegeben hätte.

Ehe auf die Schöpfung des ersten Menschenpaares, das ein Einheit bilden sollte (Matth. xix 4-6 mit Par.; indirekt 1. Kor vi 16) — letztere Betrachtungsweise war übrigens, wie an de oben angeführten Tobitstelle festgestellt werden konnte [1]), in Judentum verwurzelt (vgl. weiter u.a. Dam.-Schrift iv 21). Fremde Gedankengut liegt hier nicht vor, sondern eine legitime Weiter ausbildung vorhandener Elemente, so dass der Epheserbrief de natürliche Höhepunkt einer sich allmählich entwickelnden Ver kündigung über die Ehe bildet. Das alles macht die Verwertung des Epheserbriefs für biblisch-theologisches Studium des Ehe problems ganz besonders wichtig.

Vor allem ist es nun die bei Paulus früher nur kurz angedeutete Auffassung der Ehe als einer Heilsordnung, die im Epheserbrie tiefsinnig ausgebaut wird. Und zwar geschieht das im Anschluss an Jesu Äusserungen über die Ehe als eine ursprüngliche Schöp fungsordnung. Jesus hatte betont, dass Gott im Anfang die Men schen als Mann und Frau schuf und dass sie ein Fleisch bilden sollten. Diese ursprüngliche Schöpfungsordnung sei jetzt wieder herzustellen, nachdem sie wegen der Bosheit der Menschen ein gewisse Auflösung erfahren hätte, so dass Mose besondere Anwei sungen über Ehescheidung hätte erlassen müssen, Matth. xix 3-9 mit Par. Indem aber diese Erneuerung für die in das Reich Gottes eintretenden Menschen gilt, ist die Ehe in diesem Zusammenhang nicht nur eine Schöpfungsordnung, sondern auch eine Heilsordnung. So ist auch im Epheserbrief die Verbindung der Motive Schöpfung und Heil eine ganz logische. Über die uns bekannten Äusserungen Jesu hinaus, aber in sachlicher Übereinstimmung sowohl damit wie mit der paulinischen Adam-Christus-Typologie, hat nun der Ver fasser des Epheserbriefs die Heilstaat Christi in der Weise mit der Schöpfung verbunden, dass er im Wort Gottes über die Einheit des Menschenpaars eine prophetische Andeutung über die Einheit Christi und der Kirche sieht, Eph. v 31 f. (nach unserer Meinung ist hier Vs. 32 so zu verstehen: „Dieses Mysterium — oder diese geheimnisvolle Offenbarung, nämlich das angeführte Genesiswort über Mann und Frau — ist gross: ich meine es meinerseits in bezug auf Christus und die Kirche" [2]). Die in der Schöpfung beabsichtigte

[1]) Oben, S. 26.

[2]) Eine ähnliche Auffassung findet sich bei G. Bornkamm, „μυστήριον" *Theol. Wört. z.N.T.*, 4 (1942), S. 229 f. Auslegungsgeschichtlich von Inte resse ist hier P. Colli, *La pericope paolina ad Ef.* 5,32 *nelle interpretazion*

ann aber getrübte Einheit von Mann und Frau wird in der Einheit
hristi und der Kirche verwirklicht. Und in Übereinstimmung mit
ieser Einheit bilden auch der christliche Ehemann und seine Frau
ine Einheit, einen einheitlichen Organismus. Diese organische
inheit sei nicht erst allmählich zu gewinnen, sondern liegt einfach
or[1]), wie Vs. 28 f. voraussetzt, indem der Körper des einen Ehe-
artners als physische Zugehörigkeit des anderen bezeichnet
ird — derselbe Gedanke kommt übrigens schon in 1. Kor. vii 4 vor.
Wie aber sind die Ehepartner zu einer solchen Einheit gekommen?
Offenbar als verheiratete Glieder des Leibes Christi (das macht
ibrigens eine sachliche Begründung der kirchlichen Trauung aus,
iner Praxis, die allerdings erst bei Ignatius angedeutet und dann
ei Tertullian deutlich belegt ist[2]). Denn die Ehepartner bilden
ach der vorliegenden Stelle des Epheserbriefs einen Organismus,
vorin der Mann das Haupt und die Frau der Leib ist, gerade als
Gegenstücke zu Christus und der Kirche, Vs. 22-24. Dabei soll
nan sich gar nicht denken, Mann und Frau hätten einen verschiede-
nen Wert, sondern in Übereinstimmung mit dem paulinischen Bild
ler Glieder des Körpers (1. Kor. xii 14-27 usw.) werden ihnen
verschiedene Funktionen zugeteilt[3]). Es ist klar, dass die Auflösung
einer solchen Ehe prinzipiell unmöglich wird: sie würde auch zu
ernster Störung des kirchlichen Lebens führen.

In diesem schon vorhandenen Einheitsverhältnis zwischen
den Verheirateten liegt nun eingeschlossen die Pflicht des Mannes,
seine Frau zu lieben, und die Pflicht der Frau, ihren Mann zu „fürch-
ten" (wie der Verfasser in bezug auf die Frau sagt, indem der Aus-
druck „lieben" ihm für eine Frau weniger passend erscheint).
Man beachte hier, dass der Imperativ in paulinischer Weise durch
einen Indikativ begründet wird. Es handelt sich um kein von aussen
her kommendes Gebot, sondern um einen inneren, natürlichen
Trieb. Die Liebe des Mannes zu seiner Frau ist eine natürliche
Liebe zu seinem eigenen Körper, Vs. 28 f. Mit der Liebe Christi zu
der Kirche, welche das Vorbild der Liebe des christlichen Ehe-

lei S. Padre e del Concilio di Trento (1951). Vgl. auch T. PLASSMANN, „This
s a Deep Mystery", *The Am. Eccles. Rev.* 27 (1952), S. 217-224.

[1]) LÖVESTAM, *Anm. 1 a.A.* (1950), S. 48.

[2]) IGN. *Polyc.* V 2; TERT. *Ad ux.* ii 9.

[3]) LÖVESTAM, S. 79-116; vgl. K. H. RENGSTORF, „Die neutestamentlichen
Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen", *Verbum Dei*
manet in aeternum. Festschr. O. Schmitz (1953), S. 131-145.

mannes ist, verhält es sich ebenso, Vs. 30: wir sind nun einma seine Glieder, und deshalb liebt Christus die Kirche (zu seine Gliedern sind wir übrigens schon vor der Gründung der Welt aus gewählt worden, Eph. i 4). Hier wird nun jenes prophetische, au Christus bezogene Genesiswort angeführt, Vs. 31: „Demgemäs (heisst es): Es wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter ver lassen" usf. So wie Christus alles Eigene aufgegeben und sich seine Braut in Liebe hingegeben hat, so müssen die christlichen Ehe männer ihre Frauen lieben und für deren ewiges Wohl Sorge tragen Wie schliesslich in Vs. 33 angedeutet wird, ist das auch eine Form des bekannten Gebotes, seinen Nächsten „wie sich selbst" zu lieben

Da aber dieses „wie" nach Vs. 28 f. hier nicht Vergleich, sondern Identität bedeutet, so ist die Liebe im Rahmen der Ehe von keinem Gebot abhängig, sondern ein Ausdruck reiner Natur. Und das gil von der körperlichen ebensogut wie von der geistigen Seite der ehelichen Liebe, wie man dem ganzen Zusammenhang entnehmen kann.

Auf diese Weise sieht der Epheserbrief, der mit seiner Paränese der Eheleute den Höhepunkt der neutestamentlichen Eheverkündigung erreicht hat, das W e s e n der von Gott gestifteten Lebensform der Ehe im christlichen Ehebund verwirklicht. Eine derartige Sonderstellung hat die christliche Ehe, nicht weil jedes kirchliche Ehepaar ein bürgerliches Ideal sei, sondern weil es ein — zwar man gelhaftes, aber doch tatsächliches — Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche ausmachen darf [1]), so dass der Zweck der Ehe das gemeinsame Heil ist. Natürlich wird die prinzipielle Unauflösbarkeit einer solchen Ehe ohne weiteres voraus gesetzt, aber gerade aus dem erwähnten Grunde.

Das alles gilt nun zunächst für christliche Eheleute. Nur solche werden hier im Epheserbrief angeredet, und nur bei solchen erfolgt durch Christus jene „Sublimierung", wodurch die ursprüngliche Schöpfungsordnung, die wirkliche Natur, wieder hergestellt wird [2])

Über die Stellung der n i c h t c h r i s t l i c h e n Verheirateten gibt das Neue Testament keinen direkten Aufschluss. Erst in

[1]) VAN ALLMEN, *Anm. 1 a.A.* (1951), S. 27-39.

[2]) Eine besondere Stellung der Ehe der Christgläubigen leugnet SCHEMPP *Anm. 1 a.A.* (1948), S. 237, was einer protestantischen Tradition entspricht die in der Ehe nur eine Naturordnung wiederfindet. KINDER dagegen, *Anm. a.A.* 1950, S. 261, hat deutlich gesehen, dass der schöpfungsbeabsichtigte Sinn der Ehe nur im christlichen Glauben zu erfassen und zu leben ist. Dabei gibt es auch nach ihm nur eine Ehe.

ekt lassen sich in dieser Frage einige Gesichtspunkte her-
rheben.

Als eine ursprüngliche Schöpfungsordnung ist die Ehe trotz
em eine allgemein menschliche Einrichtung [1]), und es gibt Ehe-
rhältnisse auch bei den Heiden: das wird vom Neuen Testament
enbar stillschweigend angenommen. Doch kann wie gesagt nach
m Neuen Testament von einer Verwirklichung der ursprüng-
hen Schöpfungsordnung nur bei denen die Rede sein, welche
m Gottesreich oder der Kirche angehören. Man kann das auch
ausdrücken: nur im Zusammenhang des Evangeliums
ot es eine Verwirklichung des ursprünglichen Sinnes der Ehe.
e anderen Eheverhältnisse sind unvollkommen, weil ihre Partner
e die gefallene Schöpfung überhaupt unter der Sünde und dem
esetz stehen. Eben das setzt Jesus voraus, wenn er in Matth. xix
9 von der Herzenshärtigkeit der Menschen und den aus diesem
runde notwendig gewordenen Anweisungen des Gesetzes über
hescheidung spricht. Nach dieser Aussage vermag das Gesetz nicht,
e Lieblosigkeit der gewöhnlichen Menschen zu überwinden, auch
enn diese als Ehepartner mit einander ganz intim verbunden
nd. Und dass Paulus ähnlich denkt, obschon keine Äusserungen
rade dieser Art bei ihm vorkommen, braucht wohl nicht besonders
rgelegt zu werden. Das Gesetz ist einfach nicht imstande, die
erstricktheit der Menschen in die Sünde aufzuheben. Auf der
esetzesebene kann also von einer dem Willen Gottes entspre-
enden Ehe keine Rede sein (wenn es auch Fälle gibt, wo
chtchristliche Ehepartner anscheinend gut einander vertragen
nd moralisch leben). Das bedeutet andrerseits keineswegs, dass
er nichtchristliche Mensch entschuldigt sei, wenn er dem Willen
ottes in seiner Ehe nicht entspricht. Vielmehr steht auch der
ichtchrist unter den Forderungen des Gesetzes; es ist nur so, dass
diese erst in der mit Jesus Christus gegebenen Gerechtigkeit
füllen kann, Matth. v-vii; Röm. i-iii.

Unzweifelhaft ist die Eheverkündigung des Neuen Testaments
on modernen Vorstellungen über Liebe und Ehe sehr verschieden.
Will aber die Kirche den Menschen der Neuzeit zu einer tieferen
nd würdigeren Auffassung der Ehe verhelfen, so muss sie die Ehe-

[1]) Kinder, *ebd.*, S. 261, spricht von einer „Anordnung des weltlichen
egiments Gottes".

auffassung des Neuen Testaments realistisch und ohne Furch
vortragen. Vor allem sollte der Unterschied, welchen das Neu
Testament zwischen den vom Äon der Sünde und des Gesetze
beherrschten Eheverbindungen und der in Christus wiederher
gestellten, der Schöpfung Gottes wirklich entsprechenden Ehe vor
aussetzt, ernst genommen werden. Die mächtigen Vorstellunge
dieses Äons lassen sich nicht mit Ideen bekämpfen, die demselbe
Äon entnommen sind. Ja, das sei auch gegen die kirchliche Praxi
angemerkt, den Verfall des Eheideals vornehmlich mit Hilfe de
Gesetzes zu bekämpfen, indem Aussagen Jesu gesetzlich verwerte
werden. Nur wenn man sich mit dem Neuen Testament als Ganzhei
zu einer höheren Betrachtung aufschwingt, dürfte hier etwas aus
zurichten sein. Zu einer solchen Einsicht wollte diese kleine Studi
beitragen.

THREE BOOKS ON THE FOURTH GOSPEL

BY

W. GROSSOUW

Nijmegen

Of the many books and studies on the Fourth Gospel which have been published since the end of the war [1]), two works, written in English, take up a particularly important place. They are *The Interpretation of the Fourth Gospel* by C. H. Dodd [2]), and the recently published commentary by C. K. Barrett [3]). To these books I should like to add as *Dritter im Bunde* Rudolf Bultmann's commentary, which, having indeed its first edition as early as 1941, did not acquire its wide influence outside Germany until after 1945 owing to circumstances connected with the war [4]).

---

[1]) For a survey of recent publications on the Fourth Gospel up to 1947 see the excellent little book by Philippe-H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* [2] (= *Cahiers de l'actualité protestante*, 3), Neuchâtel-Paris 1947; cf. also Wilbert F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism*, of which a new and enlarged edition by C.K. Barrett is being announced (London 1955).

[2]) Cambridge 1953. Cf. F. N. Davey in *J. Th. St.*, N.S. IV (1953), p. 234-46; R. Bultmann in *N.T.St.* I (1954/55), p. 77-91; Paul Winter in *Th. Lit. Ztg.* LXXX (1955), Sp. 141-150.

[3]) *The Gospel according to St. John.* An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London (S.C.P.K.) 1955. Cf. Vincent Taylor in *Exp. T.* LXVII (1955/56), p. 7-8. *The Fourth Gospel* by Edwyn Hoskyns, edited by F. N. Davey (London 1940; second edition 1947), should also be mentioned, although this important work is not further considered in this short note.

[4]) *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T., Zweite Abt., 10.Aufl., Göttingen 1941 = Bultmann,1.Aufl.; 11.Aufl. *mit Ergänzungsheft*, 1950; the 13th Aufl., which is identical with the 11th, has been published in 1953. It is remarkable that Dodd, who has worked many years on his *opus magnum* before it was published in 1953, should not have made use of Bultmann's commentary, at least not "as a whole", cf. p. 121, n. 2. Bultmann's book has occasioned a stream of discussions of various kinds, particularly because of his theory and practice of the so-called *Entmythologisierung*, which also appears in other studies by him; cf. W. Grossouw, "Rudolf Bultmann en het Vierde Evangelie", in *Stud. Cath.* XXVIII (1953), p. 2-19; Karl Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zürich 1952 (*Theol. Studien*, 34); Friedrich Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953; Heinrich Ott, *Objektivierendes*

They are three monumental works, because of their size and general plan as well as their rich contents and spiritual orientation. For all their individual differences in character they agree in granting us as it were a provisional pause for rest amidst the continuous movement of the *Forschung*, enabling us to survey the present-day situation of the study of St. John. Each in its own way they testify to the unfading fascination with which this Gospel keeps inspiring all generations.

BULTMANN [1]) is an extremely technical commentary in the austere style of the series of Heinrich August Wilhelm MEYER: it does not contain an introduction and there is a rich abundance of footnotes in addition to which the annotations of the *Ergänzungsheft* are very often required. It is in no way a reading-book but a text-book. The lack of recapitulatory reflections is only partly compensated with extensive Indices and with the relative part of BULTMANN's *Theologie des Neuen Testaments* [2]). It is also with regard to the Johannine ideas that the *Kommentar* contains many a valuable piece of information, which one will not find in the sober and very consistently sustained observations of the *Theologie*. BARRETT gives a well-planned commentary written in the classical style and preceded by a long introduction [3]). As appears from its title and contents, DODD's work is not intended as a commentary. It consists of three big parts: The Background, Leading Ideas, Argument and Structure, followed by a suggestive Appendix: Some Considerations upon the Historical Aspect of the Fourth Gospel. Neither can the last part of DODD's work be said to give exegesis in the proper sense of the term, though it carefully follows the text of the Gospel and provides extremely valuable information for its interpretation.

In the first place one may ask oneself whether, for all their individuality, these three works of outstanding scholars show a common

---

und existentielles Denken, in *Th. Zts.* X (1954), p. 257-289; Ian HENDERSON, *Myth in the New Testament* (S. C. M., *Studies in Biblical Theology*, 7), London 1952; L. MALÉVEZ, *Le message chrétien et le mythe*, Brussels 1954; Karl JASPERS-Rudolf BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, etc.

[1]) In the rest of this article the three works under discussion will be referred to by the names of their respective authors, except when it is evident from the context that these names are meant to denote the writers themselves.

[2]) Tübingen 1953, from now on to be cited as BULTMANN, *Theologie*.

[3]) 121 pp. But M.-J. LAGRANGE's commentary (the last reprint in Paris 1948) has an introduction of 199 pages.

orientation of the present-day studies of St. John and whether they even point in the direction of more or less fixed and commonly accepted results. Immediately conspicuous is the intense interest for what might be called the theological contents, or to put it more correctly, the spiritual background and individual physionomy of the Fourth Gospel. For we are not concerned with a mere analysis of the ideas, but with a real „interpretation". This purpose necessitates a revelation of the mystery of this document: from what spiritual currents does it originate, what is its background, but also: what is its „foreground", what is the writer's aim and for whom did he primarily intend his work? After the generally recognised influences of the Old Testament, early Christianity, Judaism and Hellenism (although even the latter two factors give rise to various questions) have been taken into account, something remains unexplained. And here we come to the really individual aspect of this book with its pronounced spiritual unity, which in spite of his radical literary criticism is not even denied by BULTMANN. And one cannot solve this mystery by making an appeal, however justified [1]), to the writer's genius. For even the most original author cannot create a book *ex nihilo sui et subiecti*. He too stands in history. This is the reason why the modern commentator finds himself first of all confronted with the problem of tracing back the Fourth Gospel to a spiritual and literary tradition. This question is naturally related to that of the author, although it cannot be identified with it. Even those who hold the traditional view, that the son of Zebedee has written the Gospel [2]), cannot just connect the Galilaean fisherman of Jesus' days with this profound document from the end of the first century. This view does not solve the riddle of the Gospel as long as we do not possess a more certain and complete knowledge about the Apostle John's later life and especially about his spiritual development.

---

[1]) "The fact is that the thought of this gospel is so original and creative that a search for its 'sources', or even for the 'influences' by which it may have been affected, may easily lead us astray. Whatever influences may have been present have been masterfully controlled by a powerful and independent mind. There is no book, either in the New Testament or outside it, which is really *like* the Fourth Gospel". (DODD, p. 6).

[2]) Cf. a.o. A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i.B. 1953, p. 200-227; W. M. SMALTZ, "John, son of Zebedee", in *Angl. Th. Rev.* XXXV (1953), p. 8-17.—Floyd V. WILSON (*J.B.L.* LXVIII 1949, p. 83-88) and Eric L. TITUS (*J.B.L.* LXIX 1950 p. 323-328) assume the identity of the Beloved Disciple with respectively Lazarus and Matthias.

Now these are the answers given by the authors under discussion to these burning questions. The most complete account is provided by DODD, who has devoted the first part of his book entirely to this particular "background", discussing in addition kindred problems in his "Appendix". Without falling into one-sidedness he places the Gospel against the background of what he calls "the higher religion of Hellenism", which spiritual movement is, in his opinion, mainly to be derived from the spirituality of the Hermetic writings and, to a less degree, the works of Philo Iudaeus. Mandaean parallels which are unsupported by earlier evidence, he considers of little importance for the interpretation of the Gospel [1]). Not without some interest in this connection is his assumption that in spite of the continuous presents in xx 31 the Evangelist should not have specially intended his work for Christians who need a deeper theology, but for "non-Christians who are concerned about eternal life and the way to it, and may be ready to follow the Christian way if this is presented to them in terms that are intelligibly related to their previous religious interests and experience" [2]). His view is, that, without, of course, excluding Christians, the Evangelist should have wanted to make a special appeal to "the devout and thoughtful persons" who professed this higher Hellenistic religiosity, and that, consequently, he should have cast his message in a form which was *prima facie* acceptable to this spiritual outlook. Dodd tries to prove this by means of parallels taken from the Corpus Hermeticum and Philo, particularly for what regards the Prologue [3]). It stands to reason that he too is convinced that the Evangelist intended to preach essential Christianity in an unadulterated state, see i 14; iii 5 etc.

So, generally speaking, one might say that DODD shows a certain reaction with regard to the way in which of late years the Old Testament and Jewish backgrounds of the Gospel are stressed, a reaction in favour of a stronger Hellenistic outlook, which also appears in other recent publications [4]). However, it should immediately be

---

[1]) "It seems that we must conclude that the Mandaean literature has not that direct and outstanding importance for the study of the Fourth Gospel which has been attributed to it by Lidzbarski, Reitzenstein and Bultmann ..." (p. 130).

[2]) P. 9.

[3]) P. 50-51; 276 ff.

[4]) Cf. A. W. ARGYLE, "Philo and the Fourth Gospel", in *Exp. T.* LXIII (1951/52), p. 385-86; R. WILSON, *ibid.* LIII (1953/54), p. 47-49.

lded that his thesis is by no means a repetition of older views which ere held about the beginning of this century [1]). The possibility of finity is looked for by him in the direction of the religion and ysticism rather than in that of the philosophy of Hellenism [2]). It ill be doubted by many, whether there is any justification for ting the Corpus Hermeticum — of which even the oldest tractates em to be of a later date than St. John —, for the interpretation of ie Gospel as often as DODD does [3]). Having foreseen this objection answers: "Most of these writings are probably later in date than ie Fourth Gospel, though the earliest of them may not be very uch later. But the type of religious thought they represent can be aced to an earlier period. In particular, its essentials seem to be resupposed in Philo ..." [4]). It seems to me that in this respect he right. The Qumran texts have taught us anew how deficient our nowledge is of the spiritual currents of this period, and how dange- ous it is to pass categorical judgements about the *terminus ante quem non* certain ideas may be considered possible.

The answer given by BULTMANN to the question of the origin and ie spiritual background of the Gospel sounds somewhat different. gainst DODD who keeps to the traditional view regarding the Ro- an province of Asia as the most probable *locus originis* [5]), he aintains that the "unknown author" should be looked for in astern Christianity [6]). *Religionsgeschichtlich* he belongs to the Gnosis", of which BULTMANN (and many other scholars as well) akes a more comprehensive view than DODD does [7]). In contrast to ie British exegete he adduces parallels from the Eastern sector Mandaism, Manicheism, Odes of Solomon etc.) rather than from

---

[1]) Cf. a.o. J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evange- iums*, 2 vol., Tübingen 1902, 1923.

[2]) Still many a reader will wonder whether DODD does not too easily ssume the influence of some vague form of Platonism; see e.g. p. 139f., 70-178, and cf. R. BULTMANN in *N.T.St.* I (1954/55), p. 80-81.

[3]) See the impressive number of quotations in his Index, p. 475f.

[4]) P. 12.

[5]) P. 5, n. 1.

[6]) *Theologie*, p. 357.

[7]) DODD describes 'Gnosticism' as "a label for a large and somewhat morphous group of religious systems described by Irenaeus and Hippolytus n their works against Heresy" (p. 97). For the views about 'Gnosis', which re put forward by BULTMANN and his school, see particularly Hans JONAS, *nosis und spätantiker Geist*, I[2] and II, 1, Göttingen 1954 (= *FRLANT*, N.F., 3 and 45).

the "Greek" sector (*Corpus Hermeticum*, Philo) of this wide-spread and almost undefinable spiritual movement. This does not imply that BULTMANN should have neglected the possibility of any relationship between St. John and Philo etc. Just like DODD, he is concerned with accentuating the most important aspects, and neither author can be accused of one-sidedness. Taking this restriction into account one may summarize as follows: placing the Evangelist in Eastern Christianity, BULTMANN presumes his origin to be in Judaism, but a "gnosticizing" Judaism [1]), whereas DODD rather interprets the Gospel in the light of his "higher religion of Hellenism". Although an important shade of difference remains to exist between the two views, the real difference is perhaps not so big as it might seem at first sight. BULTMANN's *Gnosis* does also comprise the *Corpus Hermeticum*, and Philo too, in exactly those elements of his writings, which Dodd on the ground of their being "non-Hebraic" considers typical of the higher religion of Hellenism [2]).

In his *Theologie* BULTMANN incidentally remarks that the existence of a pre-Christian gnosticizing Judaism, which up to the present time could only be postulated on account of later sources, is now conclusively proved by the Dead Sea Scrolls [3]). It would be premature to make a definite statement on this question as long as some of the texts relating to the matter are still unpublished and unexamined. However, even now it is pretty certain that BULTMANN's view may be considered the right one, provided one does not too readily handle this "Gnosticism" of the Qumran sect as a convenient and fixed label [5]). Noticeable in any case is the

---

[1]) *Theologie*, p. 361; cf. also Robert M. GRANT, "The Origin of the Fourth Gospel", in *J.B.L.* LXIX (1950), p. 305-322.

[2]) DODD, p. 12f.

[3]) P. 361, note 1.

[4]) It is probably from cautiousness and not only owing to the circumstance that a few years before publication their manuscripts had already been completed, that DODD and BARRETT make hardly any reference to this problem. Still it is somewhat strange that a book on St. John published in 1955 should only have made the following remark regarding this extremely important matter: "It is now much clearer than it was when I completed the manuscript of this book (on 31 December 1951) that ... the 'Dead Sea Scrolls' call for consideration as part of the background of the fourth gospel. I regret that I have not been able to incorporate such consideration, but it would not have substantially modified my work" (BARRETT, p. viii, note 1; see also p. 33, note 3); is this last statement really justified?

[5]) Bo REICKE (*N. T. St.* I [1954/55], p. 141) therefore prefers using the term "pre-Gnosticism".

presence of a kind of dualism of light and darkness, of truth and error etc., which is particularly apparent in the Discipline of Qumran and the Hymns, but of which traces may be found in all these documents [1]), and in the late Jewish literature related to the Dead Sea Scrolls (Damascus Document, Henoch etc.). Combined with this dualism is an appreciation of 'gnosis' which transcends that of the Old Testament; this gnosis is to be understood in the sense of a knowledge of the mysteries of divine revelation, necessary in order to reach salvation. Both dualism and gnosis are connected with a genuine Jewish 'orthodoxy', in a way which is not always too logical and clear. It is a fact that our knowledge of the Jewish background of the New Testament, particularly of the Fourth Gospel, has been considerably increased, and that a further examination of these sources will add to it even more [2]). The resulting picture of the spiritual currents in Palestine during the first century of the Christian era outdoes that which STRACK and BILLERBECK have been able to present us with, in richness and subtlety of meaning. BULTMANN rightly thinks that these discoveries have rendered the Jewish and even Palestinian origin of the author of John historically more plausible. But in the same degree the necessity to search for distant and remote influences which the Evangelist is supposed to have undergone, is diminished.

Of the three authors under discussion BARRETT is the one who expresses himself in the most cautious terms about the question of the background of St. John, his whole work for that matter being distinguished by a great carefulness. For all its laudability this wariness does not unoften refrain the author from taking sides. BARRETT maintains that as regards the non-Christian influences, the Gospel of St. John on the one hand naturally used the Old Testament "as a whole", and, on the other, that it has also been familiar with the apocalyptic as well as Rabbinic Judaism [3]).

[1]) See e.g. J. VAN DER PLOEG, „La règle de la Guerre. Traduction et notes" in *Vet. Test.* V (1955), p. 373-420.

[2]) For first attempts to study the relationship between John and the Qumran texts, cf. a.o. K. G. KUHN, "Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das N.T.", in *Zeitschr. für Theol. u. Kirche* XLVII (1950), p. 192-211; W. GROSSOUW, "The Dead Sea Scrolls and the N. T.", in *Stud. Cath.* XXVI (1951), p. 289-299; XXVII (1952), p. 1-8; Lucetta MOWRY, "The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John", in *The Bibl. Arch.* XVII, 4 (Dec. 1954), p. 78-97; F.-M. BRAUN, "L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance", in *Rev. Bibl.* LXII (1955), p. 5-44.

[3]) P. 25-27.

Moreover, it contains "not a little" of popular Platonism [1]), and shows many points of resemblance as well as differences with the mystery religions and with "gnosis" as found in the Corpus Hermeticum [2]). His final conclusion in this matter is: "The most illuminating background of the fourth gospel is that of Hellenistic Judaism" [3]), in which statement he has particularly Philo in mind. One might say, then, that BARRETT's view bears a greater similarity to DODD's than to BULTMANN's position, without however coinciding with the former's original conception of the "higher religion of Hellenism" as the real spiritual milieu of the Gospel.

There is a wider diversity of opinion among the authors with regard to the *literary criticism* of John. BULTMANN's hypothesis is well known for being both radical and complicated. In his opinion the Evangelist made use of two main sources. The first, Semitic by origin and written in an elevated style, he calls *Offenbarungsquelle*. On it the Prologue and the discourses of Jesus are founded. BULTMANN even discovers this document in 1 John. In the Gospel the Evangelist has as it were provided it with explanatory notes. The other, the so-called *Sèmeia-Quelle*, forms the basis for most of the miracle stories, right from the beginning of chapter ii; xx 30f. B. considers to have been the original conclusion of this source. In addition, especially with regard to the Passion narrative, the Evangelist has used a few more documents, which, though bearing a definite likeness to the Synoptic Gospels, are independent of them. In short, as the words of Jesus undoubtedly form the main substance of the Fourth Gospel, one can agree with Menoud in saying that according to BULTMANN it consists of a collection of discourses, for which stories originating from two other sources have furnished an historical framework [4]). After the Evangelist, however, the "ecclesiastical Redactor" takes up an important place in BULTMANN's system. First of all he has added a few passages and phrases to the Gospel, in order to bring it into line with both the Synoptic tradition and the theology of the Church (sacraments and temporal eschatology). Moreover, he has tried to arrange the Gospel which for a reason, unknown to us, had come into his hands in utter dis-

[1]) P. 28.
[2]) P. 31.
[3]) P. 33.
[4]) *O.c.* (note 1 of this article), p. 17.

rder. However, the result was so imperfect that the German cholar, in order to improve upon the attempts of the Redactor, as felt himself compelled to make numerous alterations in the raditional sequence of the text; these changes concern not only ericopes or parts of these but separate verses as well. This theory f BULTMANN's has met with a great deal of adverse criticism and ttle approval [1]). It is pretty certain that most of the displacements, which he introduces in the text, will not be accepted, because more ften than not their only justification is a certain modern sense of ogic, which remains a highly unreliable criterion in the case of an ld-Eastern work. On the other hand, especially that which BULT-MANN says about his *Offenbarungsquelle*, remains very noteworthy ven for those who do not accept his theory of the two sources. For his observations regarding the form (language, style and rhythm) nd contents of the discourses are very shrewd and full of valuable uggestions for the exposition of the Gospel.

Entirely different is the position of the two British scholars in his respect. DODD even rejects the displacements of some chapters nd passages in the Gospel which are accepted by many (e. g. ch. vi etween chs. iv and v; chs. xv and xvi should be taken at some oint before xiv 31), remarking explicitly: "I conceive it to be the luty of an interpreter at least to see what can be done with the ocument as it has come down to us before attempting to improve pon it" [2]). BARRETT also maintains very great reserve in that natter. Not considering any theory of displacement proved, he grees with STRACHAN in that "this evangelist is not interested in tineraries", and with DODD in that „the movement of the Gospel s dictated by theological rather than by chronological and topo-raphical considerations" [3]). In contrast, however, to BULTMANN nd DODD who consider it probable that the Evangelist has worked ntirely, or for the most part, independently of other written gos-els, BARRETT holds that John drew some of his material from Mark,

---

[1]) Cf. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: 'er gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*, Freiburg i.d. Schw. 951; Siegfried MENDNER, "Johanneische Literarkritik", in *Theol. Zeitschr.* /III (1952), p. 418-434; Bent NOACK, *Zur johanneischen Tradition. Beiträge ur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*, Copen-agen 1954.

[2]) P. 290; cf. also p. 311, note 3; p. 340, 406 f.

[3]) P. 20.

and perhaps even, though to a less degree, from Luke [1]). In particular he regards the Johannine Passion story as ,,an edited version of the Marcan, into which John has introduced some fresh material'' [2]). The existence of other written sources (Discourse source, Judaean or Jerusalem source) he does not consider proved. BENT NOACK [3]) deems it impossible to distinguish written sources of the Fourth Gospel on literary indications; it may be possible to assume a redactor, belonging to the group round the Evangelist. Ch. xxi is looked upon by BARRETT and many with him as a real appendix of different authorship [4]). It is somewhat surprising that DODD and BARRETT, reserved as they are in respect of the literary criticism of the Fourth Gospel, should rather emphatically have expressed the view that the author of 1 John ought to be distinguished from the Evangelist [5]).

One is forced into drawing the conclusion that the problems surrounding the composition and the possible sources of the Gospel have not nearly been settled. Not only *prima facie*, but also after a thorough examination the Gospel leaves a strong impression of unity and great consistency in the way in which the leading ideas have been elaborated. Compared with this the question of the documents which have possibly been made use of by the Evangelist, is of minor importance, because even in BULTMANN's hypothesis he has spiritually entirely assimilated them. This can also be established by means of BULTMANN's *Theologie*, in which the ideas of the

---

[1]) P. 34-37.
[2]) P. 18.
[3]) *O.c.*, (note 33).
[4]) BULTMANN *i.l.*; DODD, p. 431, cf. *J. Th. St.* N.S. IV (1953), p. 212f.; G. M. LEE, in *J. Th. St.* N.S. I (1950), p. 62 f.; E.-M. BOISMARD, "Le chapitre XXI de Saint Jean", in *Rev. Bibl.* LIV (1947), p. 473-501.
[5]) DODD, p. 203, note 2; *The Johannine Epistles*, London 1946, pp. xlvii-lvi; BARRETT, p. 49-52; for BULTMANN, who is preparing a commentary on John's letters for the same series, in which his *Johannesevangelium* has been published, cf. his "Analyse des ersten Johannesbriefes", in *Festgabe Ad. Jülicher*, Tübingen 1927, p. 138-151; as has been pointed out in the above, he considers the Discourse source of the Gospel to be also present in 1 John; —in a different sense a.o. Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg i.B. 1953, p. 28-33: A. P. Salom ("Some Aspects of the Grammatical Style of I John", in *J. B. L.* LXXIV [1955], p. 96-102) reaches this conclusion: ,,The grammatical characteristics of I John ... and the close relation which they bear to those of the Fourth Gospel tend to point to the unity of the authorship of the two books insofar as it is possible to judge on the ground of grammatical style" (*art. cit.*, p. 102).

ospel are expounded, practically without the German scholar king the discrimination in sources, assumed by himself, into count. However, there is one important exception: considering ie sacramental theology and the temporal eschatology as the result later ecclesiastical editing B. consequently does not incorporate iese elements in his outline of Johannine theology. This naturally auses a not inconsiderable modification of the general picture [1]). ULTMANN's critics therefore insist that attributing these particular assages of the Gospel to an other and later hand must be supported y stronger evidence than the plausibility of a hypothesis. Even if ie admits a piece like vi 51b-58 to bear a sort of secondary charac- r according to the rules of literary criticism, one may wonder hether it may not be the primary task of an interpreter to expound ie Gospel "as it has come down to us", as long as this does not eally prove to be impossible. After all, we are concerned not so nuch with a hypothetic ecclesiastical redactor as an undoubtedly cclesiastical book. On the other hand it seems to me, that DODD and BARRETT sometimes pay insufficient attention to the real inequa- ties, which in spite of its lucidity of structure of the broad outlines, nd its superior spiritual unity, are manifest in the composition of he Gospel in its present state.

It is obvious that in the above only a few aspects of the works nder discussion have been touched upon. Their rich contents can- ot receive due justice in a short note like this. A critic has rightly losed his discussion of *The Interpretation of the Fourth Gospel* with ie highly praising comment: that it is a book „such as only one is ritten in a country in the course of a generation" [2]). The same

[1]) By others, on the other hand, the sacramental aspect of John's theology as been given undue prominence, see e.g. Oscar CULLMANN, *Urchristentum nd Gottesdienst*[2], Zürich 1950. BULTMANN is undoubtedly right in seeing ie characteristic feature of Johannine eschatology with regard to the older arts of the N.T. in a kind of reinterpretation in which more emphasis is eing laid on the present day than on the future. But this tendency is already resent in St. Paul, and its essence may even be discovered in the Synoptic ospels. It remains particularly questionable whether this interpretation is ncompatible with the futurist eschatology, which in some places of the ourth Gospel becomes manifest. BARRETT remarks (*in* v 28): "There is no eason whatsoever for regarding vv. 28 f. as a supplement to the original ohannine discourse unless it is held incredible that John should have nought of resurrection and judgement under both present and future as- ects" (p. 219).

[2]) Paul WINTER, in *Theol. Lit. Zeit.* LXXX (1955), Sp. 150.

words can be applied to BULTMANN's *Kommentar*. And of BARRETT's commentary it is certainly justified to say that it is a work of outstanding quality, which the student of St. John cannot dismiss with impunity. Together testifying to the high level of the present-day Johannine studies these books invite to further examination and fruitful discussion.

LA COMPOSITION LITTÉRAIRE DE LUC XVI 9-13

PAR

A. DESCAMPS

Leuven (België)

Les exégètes s'accordent aujourd'hui à reconnaître que les rédacteurs de nos évangiles et leurs prédécesseurs anonymes nous ont souvent transmis les paraboles de Jésus en leur apportant des retouches rédactionnelles, décelables, tantôt à l'intérieur même de la narration parabolique, tantôt dans le cadre ou le contexte de cette narration [1]). Nous voudrions faire voir ici, si possible, quel type précis d'encadrement fut donné à la parabole de l'économe infidèle, et suggérer à ce propos quelques réflexions d'ordre plus général.

Relisons la parabole et les logia qui lui font suite (Lc. xvi 1-13). Du point de vue de la composition littéraire, un premier problème se pose: où se termine la parabole? Les vv. 1-7 forment un ensemble cohérent [2]), et le v. 8 est déjà une conclusion distincte du tableau en ce sens que le κύριος qui est mis en scène ici est Jésus, et non plus le maître de la parabole qui avait été cependant appelé, lui aussi, κύριος (mais avec un possessif) (v. 3,5 deux fois) [3]). *Tel est du moins le sujet du v.8 dans la source* (*Sondergut*), car il semble bien que Luc, de son côté, a identifié le κύριος du v. 8, non pas au Christ, mais au maître de la parabole. Si l'évangéliste avait vu Jésus dans le κύριος du v. 8, il aurait introduit le v. 9 — qu'il rédige certainement lui-même, comme nous verrons —, par un lemme de ce genre: „Et il (le κύριος, c'est-à-dire Jésus) dit encore ...". Comment pourrions-nous faire dire à Luc, et faire lire par son lecteur: „Et le maître (Jésus) félicita l'économe ... Et moi (Jésus) je vous

[1]) Voir par exemple les travaux de D. Buzy, M. Hermaniuk, J. Jeremias.

[2]) Une légère *inconcinnitas* seulement, au v. 4: on s'attendrait à ce que fût annoncé le sujet de δέξωνται.

[3]) Ce point est discuté; les arguments de J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich 1952, p. 30, nous paraissent convaincants (le κύριος du v. 8 est Jésus) (voir aussi les variantes significatives de certains mss.), mais valables seulement, comme nous le dirons dans un instant, pour la *source* de Luc.

dis ..." ? Pour le reste, le v. 8 fournit à la parabole une conclusion claire, adéquate [1]), et son vocabulaire est nettement palestinien [2]). Et puisque, comme tout le monde l'admet, une rupture rédactionnelle plus nette apparaît entre les vv. 8 et 9, c'est sur la base des vv. 1-8 qu'il nous faut chercher à fixer le sens de la parabole, que rien, de prime abord, n'empêche de faire remonter à Jésus.

On pourrait d'abord se contenter d'une simple leçon de prudence, au sens purement sapientiel du mot. En mettant en scène un économe infidèle, Jésus, faisant évidemment abstraction de son comportement injuste, ne retiendrait du tableau que l'idée formelle de prudence envers les hommes. Et de même que le détail de l'injustice n'est l'objet d'aucune application morale, aucun autre trait de la parabole ne serait allégorique et ne permettrait de préciser quel type de prudence est visé: la leçon serait générale, valable dans toutes les circonstances de la vie.

Quelques indices nous permettent de postuler une leçon plus précise.

1. Tout d'abord, le cadre d'une *pure* doctrine de sagesse est assez inconsistant si l'on se replace dans le concret de la vie de Jésus. S'il est incontestable que le langage du Christ prit, entre beaucoup d'autres formes, celle de la sagesse traditionnelle, il n'en est pas moins certain que cette sagesse ne fut pas proposée pour elle-même. En Jésus, le sage ne peut se séparer du prophète, dont la prédication est centrée sur l'annonce du royaume, c'est-à-dire d'un événement, d'une eschatologie au sens le plus compréhensif du mot. La sagesse hébraïque était avant tout un savoir-faire inculqué en vue de la vie présente; celle de Jésus est décidément orientée vers l'au-delà [3]). Et même si parfois les leçons sapientielles de l'Ancien Testament débouchent dans l'eschatologie, celles de l'Evangile sont tournées vers un terme plus précis, le royaume tel que tout l'enseignement du Christ nous le fait connaître.

2. En outre, Jésus n'a guère pu réciter notre parabole sans faire sentir la nuance légèrement allégorique d'images comme celles

[1]) La conclusion est doublement adéquate parce que centrée sur l'idée de prudence, et d'une prudence que le disciple doit exercer envers les hommes, à l'exemple de l'attitude des fils de ce siècle εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν; de fait, dans la parabole, l'économe s'était montré prudent, non pas à l'égard de son maître (Dieu), mais envers les débiteurs (ses semblables).

[2]) Pour l'expression „fils de lumière", voir les textes de Qumrân.

[3]) Pour l'orientation eschatologique de la sagesse évangélique, voir par exemple Mt. vii 24-27.

1 maître demandant des comptes à son intendant (Dieu appelant nomme en jugement), et de la hâte avec laquelle l'économe se met l'oeuvre (urgence de la situation présente pour le disciple). Pour s raisons, nous croyons que la prudence inculquée ici par Jésus, - abstraction faite, encore une fois, de l'aspect "injustice" du bleau [1]), — est celle dont fait preuve le disciple dans ses rapports vec les hommes *du fait qu'il a compris l'enjeu dramatique de la nue du royaume.* Nous sommes ainsi transportés au centre de la tuation qui domine la prédication du Christ: le royaume s'est pproché, le temps présent a le caractère d'une crise, et en conséuence certaines formes de prudence s'imposent dans l'attitude ivers le monde. Celles-ci ne sont pas autrement précisées, mais on eut penser au souci de ne pas provoquer inconsidérément l'hostilité du siècle (Mt. x 16), voire au désir de se faire des alliés ans le monde pour mieux assurer le triomphe du royaume.

Ce rappel de la leçon parabolique était nécessaire pour nous permettre de mieux juger les procédés rédactionnels reflétés par les v. suivants. Et d'abord, comment nous représenter la composition ttéraire du v. 9?

1. Ce v. est l'oeuvre rédactionnelle de Luc. Le lemme d'introduction est un lucanisme [2]). Les „amis" qui recevront au ciel le disciple visé font penser à Lazare, qui aurait pu exercer la même médiation le mauvais riche s'en était fait un allié (Lc. xvi 19-31). L'idée u'un jour viendra où l'argent ne sera plus d'aucun secours (ὅταν κλίπῃ) se rencontre en Lc. xii 20 (en liaison avec le vocabulaire apientiel: ἄφρων). Enfin le thème du bon usage des biens matériels épond à une préoccupation générale de l'évangéliste [3]).

2. Luc a composé ce v. *hic et nunc*, et en s'inspirant directement u vocabulaire de la parabole de sa source. Les „amis" font penser ux débiteurs du v. 5 [4]); l'emploi de ἀδικία au génitif (rare en

[1]) Voir cependant à ce sujet les suggestions de A. T. Cadoux et de I. Clavier mentionnées dans C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, ondres 1952, p. 31.

[2]) Ὑμῖν λέγω (ὑμῖν d'abord): J. Jeremias, *op.cit.*, p. 30.

[3]) Le tableau parabolique présentait aussi, peut-être, certains lucanismes ὑπάρχοντα?, σκάπτειν?), mais la présence d'un nombre plus grand de *apax legomena* (διαβάλλειν, οἰκονομεῖν, βάτος, κόρος, φρονίμως, etc.)suggère, our les v. 1-8, l'hypothèse d'un *Sondergut* simplement retouché par Luc.

[4]) Les amis sont donc des hommes, d'autant plus que l'on peut songer ci encore à Lazare. Les suggestions de J. Jeremias, *op.cit.*, p. 31, note 3 es anges, Dieu, les bienfaits), paraissent moins convaincantes, et entraînent

dehors de Luc) s'inspire d'une construction analogue au v. 8; le verbe δέχεσθαι est repris du v. 4; les ,,tentes éternelles'' sont la réplique des ,,maisons'' du même v. 4 [1]). Quant au mot μαμωνᾶς, il aura plutôt été suggéré à Luc par un logion de la tradition matthéenne qu'il va transcrire dans un instant (Lc. xvi 13; Mt. vi 24).

3. En rédigeant ce v. 9, Luc a voulu donner à la parabole une seconde conclusion, la première (v. 8) lui paraissant insuffisante sur le chapitre du comportement de l'économe en matière d'argent. De ce comportement, la leçon de prudence inculquée par Jésus faisait totalement abstraction, mais le lecteur chrétien n'en resterait-il pas étonné? Luc veut reparler de cet argent, et en écartant tout malentendu. Oui, il faut se faire des amis à l'aide de mammon. Qu'est-ce à dire? Il ne peut être question d'imiter l'intendant qui s'était fait des amis en disposant de biens qu'il ne possédait pas. La seule manière chrétienne de se faire des amis à l'aide de l'argent, c'est de le distribuer aux pauvres, étant bien entendu qu'on le possédait légitimement. On pourra parler encore d'un ''mammon d'iniquité'', à cause de la dépréciation essentielle dont sont frappés tous les biens terrestres dans la perspective du royaume, mais c'est la charité faite avec cet argent (moins vraisemblablement la mise en commun des biens) que Luc recommande maintenant [2]).

4. Cette nouvelle leçon se rattache pourtant, sinon à la parabole, du moins à l'enseignement certain de Jésus [3]). Luc se réfère implicitement à des paroles authentiques de Jésus sur l'aumône et le renoncement. Il est possible qu'il ait établi en outre, entre la parabole et la leçon de charité, une liaison précise: c'est notamment en faisant l'aumône que le disciple se montrera avisé. Cette fois encore, l'idée n'aurait rien que de conforme à la pensée de Jésus, bien que le Christ ne l'ait sans doute pas mise en lumière par la présente parabole, à cause de l'ambiguïté du thème de l'argent dans le tableau parabolique. Enfin, la situation eschatologique évoquée par la parabole est fort bien maintenue dans le v. 9 (ὅταν ἐκλίπῃ ... et ... εἰς

une difficulté pour le sens de δέξωνται; au sujet de ce dernier verbe, voir plutôt, *ibidem*, note 7.

[1]) Composé en fonction de la parabole, le v. 9 ne paraît donc pas avoir existé ,,selbständig'' (F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, p. 203).

[2]) Cette interprétation est confirmée aussi par la parabole de Lazare, qui *insinue* au moins que le riche aurait dû faire la charité.

[3]) Disons une fois pour toutes, avec J. Jeremias, *op.cit.*, p. 86, que ,,secondaire dans le contexte'' ne signifie nullement ,,inauthentique''.

ὰς αἰωνίους σκηνάς), encore que Luc l'ait peut-être „individualisée" en songeant plus précisément à la mort du disciple (exactement comme en Lc. xii 20; xvi 22).

Nous en arrivons au problème de la composition du v. 10.

1. C'est encore Luc qui rédige ces deux stiques parallèles, mais il n'emprunte plus son vocabulaire à la parabole, qui ne lui a fourni ici qu'un point de départ, à savoir la mention de l'οἰκονόμος. Le mot évoque chez Luc un personnage parabolique dont la fonction essentielle est d'être prudent *et fidèle*: il est mis en scène comme tel en Lc. xii 42 (ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος), et les δοῦλοι de Lc. xix 11-27, dont le premier est appelé ἐν ἐλαχίστῳ πιστός, ont un rôle assez analogue. Le contraste entre ce personnage-type et l'intendant infidèle de la parabole amène Luc aux formules du v. 10: une double antithèse est construite par lui, dont une source précise est l'expression ἐν ἐλαχίστῳ πιστός (renversée au v. 10) qui vient, soit de la tradition matthéenne, soit du *Sondergut* (Lc. xix 17).

2. Par le jeu de ces antithèses, Luc est amené à formuler maintenant une leçon de fidélité à l'adresse du chrétien (et peut-être plus particulièrement du chef de communauté) considéré comme dépositaire des biens spirituels du royaume. On pourrait paraphraser le v. 10 comme suit (en renversant, pour la clarté, l'ordre des stiques): celui qui (comme l'intendant de la parabole) est infidèle en de petites choses (l'administration des biens temporels), sera infidèle aussi dans les grandes (la dispensation des biens spirituels); au contraire, celui qui est fidèle dans les petites choses (comme le serait un bon intendant) le sera aussi dans les grandes (comme doit l'être le „responsable" chrétien).

3. Bien que ce v. 10, comme d'ailleurs les vv. suivants, ne soit plus conçu par Luc comme une conclusion parabolique aussi stricte que le v. 9, il est censé exprimer encore le jugement de Jésus sur l'attitude de l'intendant, et il doit achever d'enlever toute équivoque au sujet de cette conduite. En somme l'intendant continue à être visé, mais cette fois pour servir d'exemple *a contrario*. Par ailleurs, la leçon du v. 10 est évidemment empruntée à d'autres enseignements du Christ, et la liaison établie avec la parabole, pour être lucanienne, n'en est pas moins conforme à la pensée profonde de Jésus. Quant à l'orientation eschatologique de ce v. 10, le moins qu'on puisse dire est qu'elle est fortement estompée.

Pour ce qui est des versets 11-12, parallèles entre eux, leur origine nous paraît s'expliquer comme suit.

1. C'est Luc encore qui compose, à la fois en poursuivant le thème de la fidélité du v. 10 et en s'inspirant, un peu comme au v. 9, des particularités de la parabole: le „mammon injuste" rappelle celui du v. 9 et de la parabole, et l'argent „étranger" ne s'explique guère sans un raccord précis avec les biens dont l'intendant n'était que le dépositaire. Luc est ainsi conduit à deux autres termes antithétiques: le bien *véritable*, et le bien que les chrétiens peuvent dire *leur*, double qualification qui désigne les biens du royaume.

2. Ces antithèses ont conduit Luc à une nouvelle leçon: si le disciple n'est pas fidèle dans l'administration de ses biens temporels, c'est-à-dire s'il ne les distribue pas en aumônes par exemple, ni Dieu ni les chefs de communauté ne le reconnaîtront apte à gérer les biens spirituels, c'est-à-dire à rester bon chrétien, ou à assumer dans la communauté une responsabilité spirituelle.

3. Cette fois, la pensée de Luc s'éloigne davantage de la leçon parabolique, et même de la lettre (non de l'esprit) d'autres enseignements de Jésus: aucune sentence du Christ ne nous a été conservée sur ce thème précis. Particulièrement remarquable nous paraît ici le processus de „déseschatologisation". Les vv. 8 et 9 demandaient au disciple de prendre dans le présent un attitude propre à lui faire obtenir le royaume dans l'au-delà; les vv. 11-12 exhortent à la bonne gestion des biens temporels comme condition de bonne gestion spirituelle, *celle-ci étant considérée dans la même perspective temporelle*. Le mot πιστεύειν, en particulier, ne peut guère s'entendre d'une mission confiée dans l'au-delà.

Enfin, le cas du v. 13 est assez clair. Luc l'emprunte à la tradition matthéenne (Mt. vi 24); la seule différence est la présence de οἰκέτης en plus chez Luc (légère assonance avec οἰκονόμος, voulue par Luc?). Bien que le cadre originel de cette parole ne paraisse avoir été conservé ni par Matthieu ni par Luc, le sens en est clair: c'est une leçon de renoncement aux richesses, présentée sous la forme d'une option radicale. Luc l'a introduite ici pour achever de condamner sans équivoque l'économe infidèle. Tout fait croire que la formule est de Jésus même, mais c'est Luc qui la met en liaison avec la parabole.

Les vv. 14-15 gardent encore quelque rapport avec ce qui précède (φιλάργυροι, v. 14), mais le rédacteur, cessant d'aligner des paroles

le Jésus et passant au style narratif, indique suffisamment qu'il onsidère comme terminées, au v. 13, les leçons qu'il voulait attacher, directement (v. 9) ou indirectement (vv. 10-13), à la parabole.

Nous avons cru surprendre sur le vif un procédé de composition ssez complexe, qui nous permet peut-être d'identifier l'intérêt précis mis en jeu. On a parlé à plusieurs reprises, au sujet des logia qui font suite à la parabole de l'économe infidèle, d'un souci de parénèse chez des prédicateurs aux prises avec un paradoxe. En 'occurrence, pareille formule semble trop vague. Elle n'est pas ausse, en ce sens que les prédicateurs des premiers temps ont sans doute éprouvé, effectivement, des scrupules analogues à ceux de Luc. Mais la composition savante qui nous est conservée est formellement littéraire et rédactionnelle, et elle répond d'abord aux seuls scrupules de saint Luc, dont nous découvririons d'autres exemples dans le troisième évangile [1]). En somme, les problèmes ressentis par le rédacteur sont un type de "Sitz im Leben" différent des fonctions communautaires, mais tout aussi réel. Et quand ils procèdent exactement, comme ici, du souci d'écarter la mauvaise intelligence d'un enseignement paradoxal, ils soulignent, à leur manière, la force de la tradition: en commentant la parabole en sens divers, plutôt qu'en l'omettant, Luc témoigne d'abord de son désir de la transmettre telle quelle.

On devine par cet exemple qu'il pourrait encore être utile d'examiner attentivement la condition littéraire de chaque parabole. Ou plutôt, puisque la grande partie de ce travail a déjà été faite, mais en ordre dispersé, on souhaiterait un classement exhaustif et minutieux des divers *types de retouches* littéraires, se doublant d'un inventaire détaillé des différents *types d'intérêt* qui ont animé les rédacteurs et les communautés dans la transmission des paraboles [2]).

[1]) Lc. xi 33-36; xii 35-48; xiii 23-30; xvii 34-37; xviii 8; xix 11-27; xx 9-18; xxi 29-36; cf. aussi Mt. xxii 1-14.

[2]) Nous insisterions pour que l'on classe *séparément* les faits purement littéraires et les intérêts supposés chez les rédacteurs ou dans les communautés; dans le tableau, — par ailleurs très intéressant, — de J. Jeremias, *op.cit.*, p. 89-90, les deux types de réalité sont mélangés.

HERMÈS ET LA GNOSE
A PROPOS DE L'ASCLEPIUS COPTE

PAR

J. DORESSE

Fontenay-aux-Roses (Seine)

Sept ans ont passé depuis le jour où j'identifiai, dans un codex récemment acquis par le regretté Togo MINA, Directeur du Musée Copte, cinq écrits gnostiques perdus. Je devais, quelques semaines plus tard, toujours avec Togo MINA, reconnaître d'autres textes analogues dans le manuscrit alors détenu par Albert EID et qui est devenu, depuis, le ,,Codex Jung'' [1]). Un an après, à la fin de 1948, je retrouvais au Caire, de la façon la plus inespérée, le reste des treize codices de la bibliothèque gnostique de Khénoboskion; j'en faisais une première analyse et, grâce à l'appui du Dr. Et. DRIOTON et de Togo MINA, le Conseil du Musée Copte pouvait être aussitôt saisi de l'intérêt de ces nouveaux documents et entreprendre leur acquisition [2]). En février 1950, enfin, une enquête approfondie sur le site même où avait été découverte la jarre aux manuscrits me permettait d'identifier et de questionner les paysans, auteurs primitifs de la découverte [3]). Le temps qui s'est écoulé depuis lors ne nous a pas encore apporté la permission de fournir sur ces recueils plus de détails que n'en donnaient nos premiers inventaires. Certes, nos connaissances ont, sur certains points, quelque peu progressé. M. H. Ch. PUECH a minutieusement analysé, confronté et discuté

---

[1]) H. C. PUECH et J. DORESSE, ,,Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte'', dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séance du 20 février 1948.

[2]) J. DORESSE, *Nouveaux livres gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte*, communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 17 juin 1949. — J. DORESSE et Togo MINA, ,,Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte'', dans *Vigiliae Christianae* III, 3, july 1949. J. DORESSE, ,,Une bibliothèque gnostique copte'', dans *La Nouvelle Clio* I, 1-2, 1949.

[3]) J. DORESSE, ,,Sur les traces des papyrus gnostiques: Recherches à Chénoboskion'', dans *Académie Royale de Belgique Bulletin de la Classe des Lettres* 5e Série XXXVI 1950, p. 432 sq.

s informations premières que nous avions publiées [1]). Surtout le odex Eid, que Togo Mina et moi-même avions tenté de retenir n Egypte mais qui, devait échapper au Musée Copte a fini par tre sauvé d'autres aventures par la Fondation Jung. Son édition ar MM. H. C. Puech, G. Quispel et M. Malinine sera bientôt ccessible. Enfin le Prof. W. Till vient de donner l'édition — promise ar C. Schmidt il y a plus de cinquante ans — du codex gnostique *erolinensis* 8502 qui renferme deux textes parallèles à des écrits e Khénoboskion dont il a pu déjà utiliser les variantes et parallèles e la façon la plus détaillée [2]). On voit que rien, malgré notre silence, 'est venu diminuer l'intérêt d'une découverte sur laquelle il ne ous avait été permis et ne nous reste encore permis de dire que peu e choses. Elle est marquée, comme on l'a déjà mis en valeur, par apport de plusieurs textes peu ordinaires comme le *Livre Secret e Jean* en trois rédactions différentes, ou comme deux textes tant le la *Sophia Iésou* que de l'*Epître d'Eugnoste*, lesquels viennent s'a-outer, non seulement à l'*Apocryphon* et à la *Sagesse* du codex *Berolinensis* 850 [3]), mais encore au fragment grec de cette *Sophia* onné par le papyrus Oxyrhynchus 1081 [4]). D'autres ouvrages niques sont encore le *Livre de Nôréa*; une version très développée e la *Pistis Sophia*; les *Révélations d'Adam à Seth*; la *Paraphrasis Sem*; l'*Apocalypse de Zoroastre et Zostrien*; [5]) celles de Messos et *'Allogène* [6]); l'*Evangile de Thomas*, renfermant en fait, comme M. Puech a pu récemment le signaler, l'ouvrage entier dont le papyrus d'Oxyrhynchus 654 donnait en grec — ce sont les *Logia ésou* — une seule page, mutilée [7]). Enfin nos codices coptes apportent

[1]) H. C. Puech, „Les nouveaux écrits gnostiques ...", dans: *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, 1950, p. 91s.

[2]) W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, Berlin 1955 (= *Texte und Untersuchungen* 60). Les écrits parallèles u premier manuscrit du Musée Copte y sont utilisés dans les notes et ariantes.

[3]) W. C. Till, *l.c.*, p. 8sq. Sur l'Apocryphon, cf. aussi nos „Nouveaux perçus historiques sur les gnostiques coptes: Ophites et Séthiens", *Bulletin e l'Institut d'Egypte* XXXI, 1949, p. 409sq.

[4]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 98, note 2; Till, *l.c.*, p. 11, 216-222 et 304.

[5]) J. Doresse: „Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée. ..", dans: *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, 1950, p. 255 sq. Cf. Puech, *l.c.*, p. 133-134. Nous nous bornons à constater le titre que l'ouvrage porte sans ambiguité dans son colophon cryptographique: il est effectivement un peu surprenant.

[6]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 126-134.

[7]) Cf. résumé de la communication faite par M. H. C. Puech dans *Bulletin de la Société Ernest Renan*, Nouvelle Série, No. 3, 1954, p. 126-129.

plusieurs textes hermétiques sur lesquels, intéressé surtout à mettre en valeur le prodigieux apport gnostique de nos documents, nous n'avions donné que des détails trop minimes.

Or cette série d'écrits hermétiques en traduction copte est assurément un des éléments les plus surprenants de l'ensemble. Ils remplissent presque un des codices, celui auquel nous avons donné le numéro IX [1]). C'est à leur sujet essentiellement que se pose le problème de l'homogénéité de la collection d'écrits groupés par nos manuscrits. S'agit-il d'une bibliothèque d'ouvrages divers —divergents, même—, rassemblés par des sectaires curieux; ou bien d'un ensemble cohérent d'enseignements religieux utilisés effectivement par un même groupe gnostique? Grâce à ces textes—avions-nous écrit—, ,,on verra apparaître les liens désormais indiscutables de cette gnose avec l'hermétisme, auquel elle recourt directement". Du même coup ,,on devra restituer à la littérature gnostique une bonne part de la littérature magique grecque et démotique cataloguée faussement comme hermétiste par certains" [2]).

Affirmation, certes, audacieuse et que nous formulions sans donner les justifications nécessaires. Aussi M. PUECH qui, sur la foi de nos brefs inventaires évoquait les problèmes posés par ce sujet, a-t-il légitimement souligné l'intérêt qu'il y aurait à donner de plus grandes précisions sur ces opuscules: [3]) ,,Sont-ils d'authentiques productions hermétiques ... ? Ont-ils été interpolés ou remaniés ... ? Ne pourraient-ils pas être des adaptations ...?" Problèmes d'autant plus intéressants, fait-il remarquer, qu'il ne peut être question d'établir, comme le faisaient les anciens hérésiologues, une ,,cloison étanche entre la gnose purement chrétienne et la gnose païenne, hermétiste ou autre", et que déjà ailleurs certaines analogies ont pu être supposées entre textes gnostiques et hermétistes. Les Manichéens, qui ont conservé des ouvrages utilisés, avant eux, par nos sectaires de Khénoboskion, connaissaient et invoquaient la littérature hermétiste. D'autres, encore, que nos séthiens de Haute Egypte ont sans doute combiné ,,des données tirées aussi bien des traités hermétiques que des révélations gnostiques". On a pu le supposer à propos des gnostiques de Plotin; le contenu du traité

[1]) Nous avons conservé notre numérotation des manuscrits. H. C. PUECH, *l.c.*, p. 109 donne à ce codex le no. xi. L'établissement d'une numérotation définitive ne pourra être fait qu'après remise en état complète des manuscrits.

[2]) J. DORESSE, *Une bibliothèque gnostique copte*, p. 69.

[3]) H. C. PUECH, *l.c.*, p. 142-145.

e Zosime *Sur la lettre Oméga* donne un autre exemple de ces rapports [1]). Mais tout cela ne pose que plus nettement la question, de avoir si des gnostiques ont pu „réellement concilier des théories ermétiques avec des croyances d'origine gnostico-séthiennes?" [2]).

Le problème est important, un des plus importants même que ose l'histoire de la Gnose et de ses origines. Sa solution intéresserait galement l'histoire de l'Hermétisme, duquel la valeur religieuse ourrait se trouver, par contre-coup, précisée ou infirmée ... evrons nous attendre que les écrits de Khénoboskion, actuellement onservés au Musée Copte du Caire, et dont l'édition tant souhaitée st sans doute prochaine, soient intégralement accessibles? Sans loute pas. Les quelques très brefs fragments que nous avions été utorisé à citer pour présenter le contenu de ces manuscrits au Conseil du Musée Copte paraissent, malgré leur concision, assez précis pour étayer de premières conclusions. Ils dépassaient, alors, es proportions de ce que Togo MINA et moi avions été en mesure le publier dans les *Vigiliae Christianae* de 1949. Ils valent toutefois a peine que l'on y recoure aujourd'hui.

Les livres hermétiques de la bibliothèque de Khénoboskion sont enfermés, on l'a déjà dit, dans les quelques cent pages du seul odex IX écrit en dialecte sahidique et que sa calligraphie permettrait d'assigner à la fin du IVe siècle. Ce manuscrit contient sept crits—et non six—, que l'on peut, à première vue, définir ainsi [3]):

1) des *Actes de Pierre*;
2) ⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲓⲕⲟⲥ ⲗⲟⲅⲟⲥ;
3) ⲡⲛⲟⲏⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲱⲙ;
4) un traité hermétique sans titre;
5) une apocalypse séthienne, omise dans nos premiers inventaires;
6) un traité hermétique terminé par une prière.
7) précédé d'une brève glose du compilateur, un traité hermétique correspondant à une partie de l'Asclépius latin.

Une fois exclus 1) et 5)—qui sont, l'un des *Actes de Pierre*, assez omanesques et ne correspondant pas aux ouvrages que l'on a usqu'à présent sous ce titre, et l'autre une apocalypse séthienne

[1]) H. C. PUECH, *l.c.*, p. 145.
[2]) H. C. PUECH, *l.c.*, p. 145.
[3]) Ce sont les écrits 42, 43, 44, 45 et 46 de la numérotation de M. PUECH, *l.c.*, . 109.

portant sur l'histoire primitive de l'humanité rapportée par la *Genèse*—, les cinq autres écrits sont tous hermétiques. Le no. 7 et la prière finale du 6 sont même déjà connus sous d'autres formes: ils correspondent, l'un aux chapitres 21 à 29 de l'*Asclépius* latin [1]), l'autre à la prière et à la phrase plácées à la fin de ce même ouvrage[2]), ainsi qu'au texte grec de cet hymne attesté par le papyrus Mimaut[3]). Une comparaison du texte copte de la prière avec les rédactions grecque et latine ne montre aucune variante notable. Quant aux chapitres 21 à 29 de l'*Asclépius*, ils accusent, par rapport à l'égyptien, un certain nombre de différences: la plupart sont dues à des embellissements, des amplifications oratoires. Le passage du chapitre 21 sur la procréation est pourtant, dans la rédaction du Pseudo-Apulée, très édulcoré; en retour, le même texte latin a quelque peu amplifié l',,apocalypse'' (24-26) sur la barbarisation de l'Egypte. Mais rien de tout cela ne change sensiblement la nature du texte.

Cette prière du no. 6, ce 7e écrit du codex copte ont-ils été extraits par le compilateur d'un ensemble qui aurait déjà eu la forme de l'*Asclépius*? Faisaient-ils partie d'une composition différente? Avaient-ils, ce qui est encore possible, une existence indépendante, comme le suggèrerait la présence de la prière à la fin du traité copte, jusqu'ici inconnu, qui forme le 6e écrit du codex de Khénoboskion? Ces questions ne peuvent être l'objet que d'hypothèses, et la publication même du codex de Haute Egypte ne suffira sans doute pas à les résoudre. On peut seulement citer la glose, encadrée d'un trait par le copiste, et rédigée dans un sahidique très mêlé d'achmimique, par laquelle le compilateur a fait précéder le 7e écrit: ,,C'est le premier enseignement (λόγος) que je vous ai copié. Mais il y en a beaucoup d'autres qui sont arrivés en mes mains: je ne les ai pas écrits, pensant qu'ils sont déjà venus jusqu'à vous. Car j'hésite (-διοταζε) à vous les copier, supposant qu'au cas où ils vous seraient déjà parvenus, je vous ennuierais. C'est que les enseignements (λόγος) d'[Hermès] qui sont venus en mes mains sont très nombreux''. Cette note, tranchant par son dialecte sur le sahidique pur des textes dont elle accompagne l'envoi, vient d'un

[1]) Cf. W. Scott, *Hermetica*, p. 134, à 348 a regroupé les parties du texte latin d'une façon que dément le copte. Cf. l'édition Nock-Festugière du *Corpus Hermeticum* II, p. 21, l.15 à 335 environ (nous n'avons pu contrôler la fin du texte copte).

[2]) C'est le paragraphe 41b exactement de Scott, *l.c.*, p. 374-376 = dans Nock-Festugière 353 à 355.

[3]) Nock-Festugière, *l.c.*, II, p. 353 et 354 en apparat critique.

mpilateur *copte* et faisant un choix parmi des ouvrages rédigés
jà en sahidique. Si elle avait figuré en grec dans une anthologie
ecque, elle aurait été traduite en même temps que les extraits
isins, et serait donc dans le même dialecte que ces extraits. Elle
teste remarquablement l'existence, dans la zône d'extension du
alecte thébain, d'autres versions coptes de traités hermétiques,
nombreuses même, et si connues que le compilateur hésite à les
voyer à ses correspondants qui, peut-être, les connaissent déjà.
compilateur, originaire de régions plus septentrionales de la
llée du Nil, s'était donc fixé dans la région thébaine, avait trouvé
cette abondante collection copte d'écrits d'Hermès et en adressait
s extraits à ses compatriotes demeurés plus au nord.

Mais passons aux écrits 2, 3, 4, et au corps même de l'écrit 6.
s ne correspondent, d'après le peu que nous avons pu en contrôler,
aucun traité du Corpus Hermeticum ni à aucun témoin indirect
tuellement catalogue, de cette littérature. Leur appartenance à
plus authentique veine hermétique ne peut faire, cependant,
bjet d'aucun doute. Le no. 2, ayant pour titre ⲁⲩⲑⲉⲛⲧⲓⲕⲟⲥ
ⲟⲩⲟⲟⲥ [1]) est une révélation d'Hermès à son fils Tat sur le νοῦς
la création. L'écrit suivant est intitulé:

ⲧⲉⲥⲑⲏⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲓⲁⲛⲟⲓⲁ
ⲡⲛⲟⲏⲙⲁ ⲛⲧⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲥⲟⲙ [2])

qui nous rappelle les premières lignes de l'extrait XVIII de
obée qui rapprochent νόημα, διάνοια et αἴσθησις [3]). Evoquons
ussi le sous-titre de C.H. IX: Περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως ;
rtains des passages de ce même traité pourraient éclairer indirec-
ment le sens de ce titre copte. La première ligne de l'ouvrage est
1 même style que d'autres traités du Corpus Hermeticum, par
xemple XIV: „Puisque nous avons tenu, ici, un discours d'enseigne-
ent, élevons nous d'abord vers ce qui nous a été dit ..." L'exposé
prend ensuite, semble-t-il, le sujet sur lequel s'était achevé le
scours précédent: „C'est une image sans modèle que le Λογος
l'âme", et aborde un nouveau propos: la création primitive des
rmes, des modèles et des natures. L'explicit évoque le dieu prenant
in de ses créatures „à la façon même du cultivateur (γεωργός)

[1]) Les traités IIA, III, XIII, du *Corpus Hermeticum* ont des titres analo-
ues: Λογος καθολικος, Ἱερος λόγος, Λόγος ἀπόκρυφος.

[2]) On peut interpréter approximativement ce titre: „La Sensation de
ntellect ou la Pensée de la Puissance Suprême".

[3]) Cf. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, III, Paris 1954, p. CIII-CVI.

qui nourrit chaque jour ses productions (γέννημα)", ce qui rappelle C H IX, 6, C H XIV, 10, et un passage cité par Zosime comme étant d'Hermès, mais mieux connu par un écrit alchimique „d'Isis à Horus [1]).

Au traité qui suit, nous n'avions pu relever de titre. Il paraît être, à son tour, une continuation de l'enseignement qui le précède. Hermès Trismégiste — le νοῦς —, y expose à son fils les mystères de l'hebdomade, de l'ogdoade et de l'ennéade, dont la révélation est saluée par un hymne s'achevant en une suite de voyelles. „Seigneur, donne-nous une sagesse tirée de ta puissance qui va jusqu'à nous, pour que nous exprimions la doctrine (θεωρία) de l'ogdoade et de l'ennéade". „Je suis le νοῦς", reprend plus loin Hermès. La substance du traité rappelle d'assez près certains passages du *Poimandrès* et de C H XIII.

Nous avons dit, plus haut, que le 5e écrit du codex copte était une révélation séthienne. Après elle, reprend l'anthologie hermétique: le 6e écrit, dont nous n'avons pu examiner que quelques pages et qui ne nous a pas fourni de titre précis, se termine, comme on l'a déjà exposé, par la même prière et la même phrase finale que l'*Asclépius* latin: mais son contenu n'a rien à voir avec l'*Asclépius*. Il fait manifestement suite au traité hermétique précédent, c'est à dire au 4e écrit du codex copte, et cela bien qu'il en soit séparé par une apocalypse de nature différente. Indiquons en passant que l'état de la reliure ne permet pas de supposer le moindre mélange dans les feuilles du manuscrit. Notre texte no. 6 reprend donc le sujet du no. 4: „Je t'ai dit, mon fils, que je suis le νοῦς. J'ai vu que la parole est impuissante à révéler ces choses, car toute l'ogdoade, mon fils, et l'âme qui est en elle, et les anges, chantent l'hymne dans le silence". Cet exposé est mêlé de prières: „Je t'invoque, toi qui gouvernes la puissance souveraine, toi de qui le verbe est créateur de lumière et dont les paroles sont immortelles, éternelles et immuables ..." Ce traité, quatrième de la série apparemment très cohérente que l'on a vue jusqu'ici dans notre codex, semble en même temps en être le chapitre final. Il s'achève en effet par des exhortations d'Hermès à son disciple: le texte qui vient d'être révélé devra être écrit sur des plaques de jaspe, défendu par huit gardiens, les uns à tête de grenouille, les autres à face de chat, et protégé par une autre pierre; l'opération devra se dérouler dans

[1]) Scott, *Hermetica* IV, p. 144, 148 et 151 sq.

des conjonctures astronomiques déterminées. Enfin le Trismégiste prescrit d'écrire une conjuration contre ceux qui divulgueront ce livre, l'emploieront à une oeuvre malfaisante ou voudront, par lui, forcer la fatalité. Ces menaces et promesses solennelles sont scellées, ainsi qu'il a été dit, par la prière que l'on trouve dans le papyrus Mimaut et à la fin de l'Asclépius et celle-ci se termine presque exactement par la même phrase finale que le traité latin: „Lorsqu'ils eurent prononcé cette prière, ils s'embrassèrent mutuellement et allèrent prendre une nourriture pure dans laquelle il n'y avait point eu de sang" [1]).

Certes, si nous avons pu parcourir de façon rapide l'ensemble de ces écrits, nous n'avons pourtant pu en retenir que quelques passages. Peut-être leur connaissance complète permettrait-elle d'y retrouver des traités dont quelques fragments grecs ont subsisté? En tout cas leur parenté avec les écrits du Corpus Hermeticum est assez étroite, et seul l'épilogue du no. 6 rappellerait plutôt les écrits de l'hermétisme astrologique. Ces textes coptes présenteront donc une certaine valeur: soit, pour l'écrit 7 et la prière finale de 6, en nous donnant des rédactions anciennes de textes ayant subsisté sous des formes beaucoup plus récentes, dont on pourra dès lors contrôler la fidélité; soit, pour 2, 3, 4, et pour l'essentiel de 6, en nous rendant des écrits hermétiques perdus.

Mais leur intérêt, en ce qui concerne le problème des rapports de la gnose orientale et de l'hermétisme, est encore plus grand. Déjà leur présence dans la bibliothèque essentiellement séthienne qui nous est parvenue, est volontaire. Ils y sont intimement entremêlés aux autres écrits et font l'objet de la même lecture attentive [2]). De plus, la glose du compilateur *copte* accroît encore la signification de ce fait en révélant l'existence et la circulation d'importantes collections de traités hermétiques traduits en sahidique et cela pour l'usage sans doute exclusif de nombreux sectaires parents de ceux de Khénoboskion. On ne pourrait, toutefois, affirmer d'après ces seuls éléments que cette juxtaposition volontaire d'écrits hermétiques et gnostiques signifie en même temps conjonction intime des deux courants si l'on n'avait encore d'autres preuves. Nous voulons faire allusion ici, d'abord à un petit écrit que nous avions, lors de

[1]) Haec optantes conuertimus nos ad puram et sine animalibus cenam. (*Asclepius*, 41b).

[2]) Nous avons déjà signalé les fragments de plumes par lesquels un lecteur avait marqué certaines pages.

nos premiers inventaires, trop passé sous silence: l'*Apocalypse de Dosithée*; puis à un certain nombre de détails que nous avions mentionnés antérieurement—mais sans les interpréter—, et qui concernent quelques grandes révélations purement séthiennes.

Contenue dans le codex III où elle occupe le 4e rang [1]), la *Révélation de Dosithée* est intitulée en copte: ⲡⲟⲩⲱϣⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉ ⲇⲟⲥⲓⲑⲉⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲙⲟⲛⲧⲉ ⲛⲥⲑⲏⲗⲏ ⲛⲧⲉ ⲥⲏⲑ „Révélation par Dosithée des trois stèles de Seth". Se fondant sur les quelques détails que nous avions communiqués, M. Puech avait posé le problème de l'origine possible de cet écrit et souligné légitimement que le Dosithée mentionné par les hérésiologues ne semble guère avoir de titres au patronage de quelque ouvrage gnostique, et cela malgré une filiation „forgée de toutes pièces" qui ferait de Dosithée le maître de Simon le Mage [2]). Peut-être y eut-il, cependant, un Dosithée gnostique, distinct du personnage dont Origène puis Euloge d'Alexandrie connurent les livres, et avec qui il put être, par la suite, confondu? Comment expliquer, autrement, la naissance de la légende à laquelle on a fait allusion? Filastrius ne mentionne-t-il pas Dosithée, dans son catalogue d'hérétiques, immédiatement après les séthiens[3]). Quant à l'opuscule copte que nous retrouvons sous son nom, il serait vain de rappeler à son sujet tout ce qui a pu être dit à propos de textes sacrés prétendument gravés sur des stèles, particulièrement dans le cadre de la littérature hermétique [4]). On mentionnera cependant un opuscule tardif sur l'origine de l'astrologie selon lequel Seth, puis Enoch, auraient gravé leurs révélations en hébreu sur des tables de pierre [5]); puis un passage de Josèphe qui attribue à la famille de Seth l'érection de stèles d'argile et de pierre destinées à résister l'une au feu, l'autre à l'eau [6]). Il est notable que le Syncelle reprend cette dernière tradition en l'attribuant non plus à Seth, mais à Hermès [7]).

Le contenu de l'opuscule copte, dont la longueur ne dépasse pas une dizaine de pages, est donc consacré à la révélation sans aucun

[1]) H. C. Puech, *l.c.*, donne à ce texte le no. 22.
[2]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 124-126.
[3]) Scott, *Hermetica* IV, p. 166.
[4]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 99, note 1. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 1944, p. 75.
[5]) *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VII, p. 87. Festugière, *l.c.*, p. 334.
[6]) Scott, *Hermetica*, III, p. 492-493.
[7]) Scott, *Hermetica* III, p. 491.

préambule, semble-t-il—de ces trois *stèles*; il s'agit d'hymnes dont nous n'avons retenu qu'un passage: „Réjouissons-nous; réjouissons-nous; réjouissons-nous. Nous avons vu; nous avons vu; nous avons vu ce qui a vraiment été au commencement, ce qui a vraiment été, ce qui a été le premier éternel, l'inengendré. De toi sont issus les éternels et les éons parfaits . . ." Et l'explicit dit: „Ce livre est celui de la paternité. C'est le Fils qui l'a écrit: Père, bénis-moi; je te bénis, Père". Ce traité est-il séthien? Seule une analyse détaillée pourra le prouver. A première vue, il évoque plutôt ces hymnes auxquels les révélations d'Hermès font une place respectable. Sans doute, si le titre de cet apocryphe avait disparu, pourrait-il passer pour tiré de quelque écrit hermétique perdu.

On peut enfin relever, dans quelques écrits indiscutablement gnostiques, des faits de détail présentant quelque intérêt pour notre sujet: par exemple dans les 4e et 5e ouvrages du codex I [1]). Sans titre, le premier de ces livres semble être une rédaction développée de la *Pistis Sophia*. Le second s'intitule; *Exégèse sur l'Ame*. Le premier ouvrage se réfère occasionnellement à l' Ἀρχαγγελικὴ βίβλος *de Moïse* [2]) et au *Livre de Salomon* [3]), textes qui se situent à la fois en marge de la gnose et de l'hermétisme. Surtout, il cite un Ἱεραβίολος ou un livre *sur le Phénix* [4]), — qui constituent sans doute un seul ouvrage —, desquels il tire des allusions aux trois phénix dont le premier fut témoin du péché d'Adam, et aux „hydries d'eau qui sont en Egypte". Certes, ce *Livre Sacré* ne peut-être le βίβλος ἱερά du Corpus hermétique, c'est à dire *l'Asclépius*, — à moins que cet ouvrage n'aît eu à l'origine une toute autre composition que celle qu'on lui connaît. C'est encore moins l'ouvrage astrologique conservé sous le nom de *Livre Sacré d'Hermès à Asclépios* [5]). Et nul livre sur le Phénix ne nous est parvenu [6]). Il s'agit assurément d'un texte hermétique, maintenant perdu, sur lequel notre apocryphe séthien n'hésite pas à appuyer

[1]) H. C. Puech les désigne des numéros 14 et 15, *l.c.*, p. 105.

[2]) L'Ἀρχαγγελικὴ est mentionné parallèlement aux Πτολεμαϊκαὶ Βίβλοι dans le „Huitième livre de Moïse": cf. Dieterich, *Abraxas*, 203, 5sq. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 106, note 6 et 292-299. Voir plus bas, note 5.

[3]) Sur cet écrit, cf. Reitzenstein, *l.c.*, p. 186, 187 note 1, 295 note 1 et 304.

[4]) Ou: „sur le troisième phénix"?

[5]) Festugière, *l.c.*, p. 139-143. Un autre ouvrage encore est intitulé „Livre Sacré". C'est celui de la „*Monade*" ou „*VIIIe livre de Moïse*"; cf. Festugière, *l.c.*, p. 342 sq.

[6]) Un livre traitant du phénix est cité par Achille Tatius, *Clitophon et Leucippe* III, 86. Cf. aussi III, 25 du même.

son argumentation. Ce recours à des sources non-gnostiques va d'ailleurs plus loin: ce même écrit du codex I, évoquant le Paradis avant la création de l'homme, y place Erôs sur qui la première âme répand son sang et de qui s'éprennent les filles de la Pronoïa. Quant à l'*Exégèse sur l'Ame*, elle invoque, parallèlement au prophète Osée, le „Poète", c'est à dire Homère, d'après qui elle cite les aventures d'Ulysse et de Calypso. Dans un autre écrit séthien, — l'*Apocalypse d'Adam à Seth*, du codex V,[1]) — Deucalion est évoqué à propos de l'histoire de Noé ... Il ne s'agit là que de quelques exemples qu'une lecture détaillée des nouveaux écrits pourrait multiplier. On voit que, non seulement l'hermétisme, mais encore la mythologie grecque, étaient, à l'âge où fut compilée la bibliothèque de Khénoboskion (ce sont d'ailleurs ses écrits les plus tardifs qui l'attestent) des sources de références considérées comme légitimes par nos sectaires. On en est à se demander, bien que ce soit peu vraisemblable, s'ils n'ont pu recourir, outre les livres hermétiques à d'autres écrits, entièrement perdus, qui auraient, eux, spéculé sur la mythologie classique?

C'est intentionnellement que nous avons, dans cet exposé, dépassé le propos des rapports entre l'hermétisme et la gnose pour faire allusion aux emprunts à la mythologie grecque. Ils vont en effet nous aider à entrevoir, à travers certaines notices anciennes, la situation relative des deux doctrines qui nous intéressent.

Certes, si nous nous reportions aux écrits de la plupart des anciens hérésiologues, nous n'y trouverions guère que la conception toute scolaire d'une gnose distincte de l'hermétisme, conception dont la faiblesse a déjà été démontrée par bien des études antérieures. Mais d'autres traités évoquent, heureusement, des gnoses largement pénétrées par l'hermétisme, et recourant aux mythes grecs, conformément à ce que nous venons de constater dans les écrits coptes. Il ne s'agit pas ici de rappeler les traditions tardives dues essentiellement aux auteurs arabes et figurant également, au XIIIe siècle, dans Barhebraeus, suivant lesquelles Agathodaïmôn et Hermès sont identiques à Seth et à Enoch [2]). Nous voulons plutôt renvoyer à des écrits véritablement contemporains de nos sectaires, par exemple au petit traité de Zosime *Sur la lettre Oméga*, dont la valeur en fonction même du sujet qui nous occupe a déjà été évoquée par

[1]) H. C. Puech, no. 30, *l.c.*, p. 107.
[2]) Scott, *Hermetica* IV, p. 251-254, 258, 263, 266, 270 et 275.

M. Puech; [1]) puis à la notice des *Philosophoumena* sur les Naassènes qui, on va le voir, présente une valeur encore plus grande.

On a pu assigner au traité *Sur la lettre Oméga* une date postérieure au IIIe siècle [2]) sans qu'il dépasse le Ve. Il est, en tout cas, caractéristique des préoccupations et des lectures des curieux ou des initiés en un temps où la gnose alimente ses spéculations par un recours indifférent aux sources païennes, bibliques ou chrétiennes les plus diverses. L'écrit de Zosime est marqué du vocabulaire de nos sectes [3]). Son intérêt vient de ce qu'il cite les livres mêmes sur lesquels s'appuient les gnostiques que nous découvrons aujourd'hui. Dès le début, sa référence à Nicothée le Caché, renouvelée aux paragraphes 11-12 et appuyée d'une analyse sans doute fidèle d'un passage de cette révélation, montre bien que la doctrine à laquelle il recourt est sans doute celle des écoles réfutées par Porphyre et Plotin, écoles auxquelles se rattachent justement, par leur contenu, le traité anonyme du codex Bruce et, encore plus, l'ensemble littéraire de Khénoboskion. Or Zosime cite en outre Hermès: *Sur les Natures*, et: *Sur l'Immatérialité*, qu'il met en parallèle avec Zoroastre (§ 5 et 7). Il compare les doctrines, hermétiques, sur Thoyt, homme primordial, à celles sur Adam (§ 11). Il recourt à la fois à Hésiode (§ 13), aux révélations du νοῦς hermétique (§ 14), au „tableau" de Bitos (§ 9) [4]), aux „Livres ptolémaïques" [5]), et à des traductions" „en langue égyptienne" d'écrits hébraïques qui ne sont pas forcément limités à l'Ancien Testament mais peuvement comprendre encore des spéculations mystiques sur Adam (§ 10). Ce syncrétisme est-il dû à Zosime? Certes pas. Ce que nous avons constaté par les traités coptes eux-mêmes en est une preuve. Ces assimilations de textes gnostiques, hermétiques, classiques et hébreux—qui n'étaient d'ailleurs, on s'en aperçoit, „secrets" que de nom—, devaient paraître des plus naturelles à tout lecteur de Zosime et refléter fidèlement les lectures des cercles gnostiques qui en étaient les initiateurs.

La notice des *Philosophoumena* sur les Naassènes (VII, 2 à IX, 9)

---

[1]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 145.

[2]) Festugière, *l.c.*, p. 271 note 7. Traduction du traité *l.c.*, p. 263 s.q.

[3]) Le § 16, par exemple, mentionne l'ἀντίμιμος δαίμων, expression qui, comme le signale Festugière, *l.c.*, p. 271 note 3, ne se retrouve pas ailleurs, sauf toutefois dans les écrits gnostiques.

[4]) Cf. Festugière, *l.c.*, p. 268 note I. Reitzenstein met l'écrit de Bitos sur le même pied que les traités hermétiques: *Poimandres*, p. 106-109 donne de nombreux détails à ce sujet.

[5]) Cf. Reitzenstein, *l.c.*, p. 106, note 6.

est plus concluante encore [1]). Elle avait déjà attiré l'attention pénétrante de Reitzenstein qui, bien que lançant sur elle un certain nombre d'hypothèses trop divinatoires, la met justement en parallèle avec *Sur la lettre Oméga* [2]). Reitzenstein, il est vrai, ne pouvait, sans les textes qui apparaissent aujourd'hui, voir plus clairement la portée et le sens de ces pages et encore moins savoir combien certains détails, loin d'être de simples interprétations de la gnose, étaient au contraire de fidèles citations des textes de celle-ci. „Ces *citations* ne sont que de courts extraits de nombreux ouvrages", y dit pourtant Hippolyte: et l'on sent dans ses pages ce recours constant aux écrits originaux. Ne nous arrêtons pas, cependant, —cela dépasserait le cadre d'un bref article—, aux multiples expressions, aux allusions précises qui montrent une analyse soignée des systèmes aujourd'hui révélés par notre bibliothèque copte. Il y a des points plus probants. La mention du μέγας Ἰορδάνης, par exemple (VII, 41 et VIII, 4), correspond exactement à quelque chose que nous avons retrouvé dans le 4e écrit du codex copte VIII [3]). Le chapitre X des *Philosophoumena* résume le mythe de *Pistis Sophia* connu depuis longtemps par le codex copte Askewianus [4]) et développé dans l'écrit de Khénoboskion I, 4 [5]). Ailleurs, Hippolyte mentionne l'*Evangile des Egyptiens* qui existe effectivement dans notre corpus copte [6]) et où l'on trouve justement l'entité supérieure Esaldaîo ou Seldaô [7]) que cite *Philosophoumena* VII, 30 en la désignant comme le démiurge auquel les hommes sont asservis: ... ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἡσαλ-

[1]) Reitzenstein, *l.c.*, p. 83-102.
[2]) Reitzenstein, *l.c.*, p. 102.
[3]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 108, lui donne le numéro 40.
[4]) Editée par C. Schmidt dans *Coptica II*, Hauniae 1925; traduction du même: *Pistis-Sophia*, Leipzig 1925.
[5]) H. C. Puech no. 14, *l.c.*, p. 105. Nous l'avons mentionné plus haut, p. 63.
[6]) Sur l'Evangile des Egyptiens, cf. notre résumé dans „Trois livres gnostiques inédits", dans *Vigiliae Christianae* II, 3, 1948, p. 140 sq. H. C. Puech, *l.c.*, p. 111, dit les réserves qui s'imposeraient encore quant à l'identification de cet ouvrage copte avec l'écrit de même titre dont certains hérésiologues autres qu'Hippolyte ont conservé des citations. La question devrait être reprise pour *Philosophoumena* VII, 30 qui analyse peut-être un passage de l'ouvrage particulier qu'Hippolyte a connu sous le nom d'Evangile des Egyptiens, lequel correspondrait alors assez bien à l'ouvrage copte que nous avons.
[7]) Le passage copte inédit auquel nous faisons allusion mentionne, sans donner leurs noms, des puissances supérieures qui résident „sur la montagne de Seldaô".

δαίῳ. La même puissance se retrouve, d'ailleurs, dans le système gnostique developpé par le codex copte de Bruce, où le papyrus (f° 136v, ligne 29) porte très clairement ϲϵλλαω que Ch. Baynes a erronément transcrit en ϲϵλλαω [1]). *L'Evangile de Thomas*, cité par Philosophoumena VII, 20, figure également dans la bibliothèque gnostique copte: c'est le fameux recueil de Logia (cf. plus haut page 55) et nous y trouvons effectivement un passage, sur le „petit enfant de sept jours", qui ressemble à ce que cite Hippolyte: (VII, 20) «ἐμὲ ὁ ζητῶν εὑρήσει ἐν παιδίοις ἀπὸ ἑπτῶν ἑπτά·» Il s'agit donc bien des mêmes écrits, des mêmes sectaires. Or, dans cette notice des *Philosophoumena* concernant si fidèlement nos gnostiques, nous trouvons également des allusions aux mystères d'Eleusis (VII, 34 et VIII, 40), à ceux de Samothrace (VIII, 9), à la mythologie grecque (VII, 42 et *passim*) [2]) à Homère (VII, 31-37), enfin à Hermès (VII, 29) [3]). Nous avons donc là une preuve nouvelle de ce que cette synthèse de la gnose orientale avec l'hermétisme, et tout autant avec la mythologie classique, n'est pas un fait tardif ni propre aux seuls gnostiques d'Egypte, mais qu'il se produisit dans tout le cadre méditerranéen et se manifesta dès le début de ces doctrines.

Il y a lieu, bien sûr, d'observer une prudente réserve sur les liens possibles des gnoses ophites ou séthiennes avec les mystères d'Eleusis et de Samothrace, liens qui peuvent d'ailleurs s'être établis de façon très indirecte à travers des écrits hermétisants; rien, dans la collection d'écrits coptes, n'a encore apporté de révélations concluantes sur ce point. On peut cependant se demander jusqu'où iront nos étonnements lorsque l'ensemble des manuscrits sera accessible. Une découverte de compositions gnostiques glosant la mythologie classique devient une surprise admissible. Sans aller jusqu'à des suppositions trop hardies en ce sens, bornons, nous à constater qu'avec leurs allusions à Ulysse, Calypso, Deucalion, etc... les écrits coptes que nous avons personnellement feuilletés sont déjà suffisamment en accord avec ce qu'évoquent, par exemple, les paragraphes 30 à 39 du chapitre VII des *Philosophoumena*. Quant à

[1]) Charlotte A. Baynes, *A Coptic gnostic treatise* ..., Cambridge 1933, 180 et planche LXI.

[2]) Rappelons ce passage d'Hippolyte qui évoque la „nouvelle méthode d'interprétation" des textes littéraires selon laquelle nos sectaires expliqueraient Homère en en faisant un de leurs prophètes.

[3]) Il s'agit bien en VII, 29 de l'Hermès-Logos et non du psychopompe plus fréquemment cité dans les passages suivants des *Philosophoumena*.

l'emploi de l'hermétisme par nos gnostiques comme constituant une doctrine connexe et assimilée aux leurs, la notice d'Hippolyte l'évoque, par exemple au paragraphe 29 du même chapitre VII, et l'on peut ajouter à cela ce que dit la notice suivante à propos des Pérates, parents proches des Naassènes, qui auraient eu pour prophètes „Boumégas, Ostanès, Hermès, ... Zoroastre".

Veut-on résumer ce qui vient d'être dit? Nous avons pu établir, malgré l'imprécision actuelle de nos connaissances sur les nouveaux écrits coptes, que les *hermetica* qu'ils contiennent sont, les uns des écrits déjà attestés, les autres des écrits nouveaux formant un ensemble de quatre *discours* consécutifs, de même nature que les textes du Corpus hermétique ou que leurs compléments connus, et cela bien que les derniers chapitres de l'écrit IX, 6 se rapprochent du style de l'hermétisme astrologique ou alchimique. On a pu voir que ces écrits, comme l'avait déjà senti M. Puech, ne constituaient pas ici, „un bloc erratique" [1]) mais au contraire un élément bien intégré à l'ensemble doctrinal utilisé par nos sectaires. On a même constaté qu'ils provenaient de plus amples collections de traductions coptes des *Hermetica* circulant dans les cercles gnostiques de Haute-Egypte. Un exemple de transition entre l'hermétisme et la gnose semble nous avoir été apporté par la *Révélation de Dosithée*, d'apellation séthienne, mais dont le contenu pourrait sans doute être aussi bien hermétique [2]). On a relevé également, dans les grandes apocalypses indiscutablement gnostiques du codex I, des références volontaires, non seulement à des écrits hermétiques, mais encore à des spéculations sur la mythologie grecque. Et l'on a pu mettre en parallèle avec ces diverses constatations deux notices particulièrement réalistes et bien documentées d'auteurs ayant eu accès à des collections d'écrits gnostiques, sans doute grecques, mais tout à fait analogues à celle de Khénoboskion, et cela non seulement en Egypte mais encore à Rome. Cette fusion de l'hermétisme dans la gnose était donc bien un phénomène général parfaitement connu des

[1]) H. C. Puech, *l.c.*, p. 143.

[2]) Certains écrits d'une littérature intermédiaire entre la gnose et l'hermétisme, mais dont rien ne prouve l'emploi dans les cercles gnostiques authentiques, sont évoqués par Festugière, *l.c.*, p. 296-308. Parmi ces écrits, les Kosmopoïa de Leyde (*l.c.*, p. 300-303) présentent pourtant de grands rapports avec notre gnose: non seulement par leurs mentions d'Abrasax ou de Φῶς ce qui serait peu concluant, mais par celle d'*Eschakléo*, c'est-à-dire *Saclas*, qui y a „le commandement de l'abîme" et que l'on retrouve régulièrement dans nos apocalypses séthiennes.

contemporains de nos mystiques et dont l'étude précise des textes permettra ultérieurement de voir l'étendue et la portée. Pourquoi a-t-il échappé à Irénée, Epiphane et à tant d'autres hérésiologues? -Si la plupart des réfutateurs n'en parlent point et le laissent entièrement dans l'ombre, c'est que sans doute la gnose ne touchait à leurs préoccupations que dans la mesure où elle interprétait l'Ancien et le Nouveau Testament; qu'elle glosât, en vrai ou en faux, sur Hermès et la mythologie grecque restait, on le conçoit, assez indifférent aux défenseurs du christianisme.

Voilà, certes qui élargit quelque peu notre connaissance de la gnose orientale, qu'elle se dise naassène, ophite, séthienne ou autre. Il serait d'ailleurs téméraire d'y voir, même après ces constatations, un simple syncrétisme d'Hermès, des Mages hellénisés, de l'Ancien et du Nouveau Testament. En effet, si l'on dépouille les livres renfermant les révélations capitales invoquées par nos sectaires, on verra que, sous des vêtements multicolores—biblique, hermétique ou pseudo-iranien—, ce sont toujours les mêmes mythes qui sont mis en valeur: accrochés, si l'on veut, à l'interprétation des premiers chapitres de la *Genèse*, ils les commentent à contre-pied en prenant, face au Créateur, le parti du serpent et développant, de ce point de départ, des rites, des mythes et des spéculations morales d'une originalité inconstestable. On voudrait apporter, à l'exposé de tels sujets, de plus grandes précisions: qu'on nous pardonne de ne pouvoir le faire. S'il nous est parfois nécessaire de rester trop bref et comme mystérieux, ce n'est point pour avoir été influencé à l'excès par Eugnoste ou Zostrien, mais parce que les écrits de Khénoboskion restent encore inaccessibles.

SHORT NOTES

THE YOUTH OF JOHN THE BAPTIST

A DEDUCTION FROM THE BREAK IN THE PARALLEL ACCOUNT OF THE LUCAN INFANCY STORY

The Third Gospel's account of John the Baptist's youth closes with a summary statement (i 80) reminiscent in form of Judges xiii 24 and 1 Sam. ii 26 to the effect that the boy grew up and became strong in the spirit and that he lived in the desert up to the time of his being shown to Israel.

This summary notice leaves the student unsatisfied for a number of reasons. Firstly the question arises how and why John, born from priestly parents who lived in a place called Judah in the mountainous country east of Jerusalem, came to grow up in the judean desert. Secondly, why did John, who normally would have become a priest, appear on the fringes of the desert scathingly inimical to the representatives of the priesthood who came as observers to his baptism? Why did he wear clothes which, while resembling those of Elijah, were nevertheless wholly unpriestly? Why did he eat locusts and honey instead of cultured foods? Furthermore, instead of sending penitents to sacrifice for their sins according to the priestly rule of Lev. xiv 16, he baptizes them in the Jordan, and commands them to practise brotherly love, not to covet, not to steal and to share what they have with those that do not have. John, instead of indulging in practical politics as did the priestly class of his day, speaks of a new era, the reign of God which is at hand. The driving force of his words and actions, the imminent coming of Messiah, was just as foreign to the official priesthood of the Temple as John's other doctrine, the expectation of a new life for man.

The Dead Sea Scrolls have opened up an unforeseen possibility towards an answer as to the formative influences upon the Baptist during his stay in the desert. It is now commonly held that the Habakkuk Commentary, the so called Manual of Discipline, The Battle of the Sons of Light, the Psalms of Thanksgiving, the Sadokite Fragments are so many parts of the same parcel — an Essene parcel [1]). W. H. Brownlee has convincingly brought these discoveries into focus with what we know about John the Baptist from

[1]) Cf. A. Dupont-Sommer, *The Dead Sea Scrolls*, transl. by E. M. Rowley, Oxford 1952, p. 53-96.

the New Testament and Josephus [1]). Judging by his peculiar traits recounted above, we can now assume with comparative certainty that John was brought up by Essenes of the non-marrying type, who, according to Josephus, supplemented their numbers by adopting the children of others and forming them to their doctrines while they were still pliable [2]). From the Commentary on Hab. ii 5, 8; Damascus Fragment A. IV, 19-20; VIII, 12-13; Thanksgiving Psalm A, 6 ff; B, 4, we know that these Essenes or Covenanters were fanatically opposed to the official priesthood of the Temple; from The Manual of Discipline III, 6-9; V, 13-14; X, 20 that they practised ritual baptisms and that a neophyte was only accepted after he confessed his sins. With a direct appeal to Is. xl 30, they believed that they were called to prepare the way of the Lord in the wilderness, i.e. promoting the coming of Messiah by the study and application of the Law (Manual of Discipline VIII, 13-15). They believe that when Messiah comes he will baptize the believers with Holy Spirit (Manual of Discipline IV, 21). The Covenanters were forbidden to eat anything from the hands of non-members or to take anything of theirs (Manual of Discipline V, 17-19; cf. Joseph., *Bell* II, 143) which involuntarily reminds one of John's garb of camel skin (Mrk. i 6 D) and his abstinence from prepared foods. John's universalism coincides with theirs (Sadokite Fragment A, XIV, 3-5; VI, 14 ff.; Comm. on Hab., I, 12) They did not sacrifice in the Temple according to Joseph., *Ant.* XVIII. I. 5 and Philo, *Quod Omn. Prob. Lib.*, 75.

Their resemblance to John is so striking that further comment seems superfluous. When John appeared on the outskirts of the Judean desert round about the year 26 A.D. (Luke iii I), his outward appearance, words and acts betray the fact that he has been formed by one or another of the Essene sects inhabiting that very region between Khirbet-Qumran and Massada [3]).

On account of this similarity and the fact that the Essenes supplemented their numbers by adopting young children, Brownlee posed the question: "Was John so adopted as a mere boy?" [4]).

I think we can venture a positive answer to the question from

[1]) W. H. Brownlee, "A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with pre-Christian Jewish Sects", *The Biblical Archeologist*, Sept. 1950, p. 69 ff.

[2]) Joseph., *Bell.* II, viii. 2; *Ant.* XVIII, I. 5. Cf. Plin., *Hist. Nat.* V, 17.

[3]) Plin., *Hist. Nat.* V, 17; Dio Chrysosth, *Synesii Op.*, p. 39, quoted by Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 85.

[4]) *Op. cit.*, p. 70.

data obtained from the New Testament, that is, from an analysis of the construction, "provenance", and contents of the lucan narrative of the infancy.

For quite a while scholars have been struck by the obvious parallelism in form and content in the accounts of Jesus' and John's youth by the Third Gospel [1]). A brief recapitulation of this parallelism will not be out of place here:

John the Baptist	Jesus
i 5-7. The background of Zacharias and Elisabeth. Normally they could not expect a child.	i 27. Background of Joseph and Mary. Being unmarried, they could not expect a child.
i 11. The angel appears to Zacharias.	i 28. The angel appears to Mary.
i 12. Zacharias troubled.	i 29. Mary troubled.
i 13. Do not fear, your prayer has been heard. Elisabeth, your wife, shall bear a son.	i 30. Do not fear, you have found grace before God. You shall bear a son.
i 13 You shall call him John.	i 31. You shall call Him Jesus.
i 15. He shall be great before God.	i 32. He shall be great before God.
i 17. He shall go before Him in the spirit and power of Elijah ... to make ready a prepared people for the Lord.	i 33. He shall be king over the house of Jacob.
i 18. Then Zacharias said to the angel ... (His objection).	i 34. Then Mary said to the angel... (Her objection).
i 20. The angel gives a sign to Zacharias.	i 35. The angel gives a sign to Mary.
i 67ff. The hymn of Zacharias.	i 46ff. The hymn of Mary.
i 57ff. Account of the birth of the Baptist.	ii 1ff. Account of the birth of Jesus.
i 59. Circumcision of John. He receives his name.	ii 21ff. Jesus presented in the Temple. He receives his name.
i 80a. And the child grew, and waxed strong in spirit ...	ii 40. And the child grew, and waxed strong in spirit, filled with wisdom; and the grace of God was upon him.
i 80b. And he was in the desert till the day of his being shown to Israel.	ii 41ff. Jesus at the age of twelve years among the rabbi's Illustration of his wisdom. His attitude towards his parents. He must be in the house of his Father. He goes back with his parents to their house and obeys them. The account ends with the notice: And Jesus gained in wisdom, in stature and in grace before God and man.

[1]) Cf. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel*

Before returning to an examination of the last two parallels, we may state that the genealogy (Luke iii 23-38) reflects the same parallelism, containing, as it does, almost an equal number of judean and levitic names.

As will immediately appear from the above comparison, every incident in the development of Jesus, finds its close and almost verbal parallel in an account of John. This parallelism, however, suddenly breaks off after i 80 (par. ii 40). In its present state the lucan narrative does not offer a parallel of John to balance off the account of Jesus as bar-mizwa, except the summary notice that John was in the desert up to the time of his public appearance. And yet, the parallel scheme does not end with i 80. As we have pointed out, it is resumed and continued in the genealogy. The lack of a John parallel to the Jesus history of ii 41-52, demands a closer examination.

Before we consider the possibility that Luke deliberately suppressed the parallel relating to John at the age of twelve years, it is necessary to ascertain whether the Evangelist had a source for this narrative; if so, from whom did he receive the source, and then, what could be his reasons for suppressing the John parallel of the account of Jesus at the age of twelve years. From its numerous and undigested aramaisms it is clear that with the exception of the introduction, Luke did not compose the first three chapters of his Gospel, that is the infancy narrative. He only translated it and, to judge by the sustained and orderly parallelism, he did not change it materially. We conclude that he received it from people who accepted Jesus and his doctrine of salvation but who at the same time revered John and wanted to see his baptism continued—people like Apollos the alexandrian doctor and the twelve disciples at Ephesus (Acts xviii 24 ff., xix 2 ff.) or, judging by the aramaisms, their palestinian forerunners. The tactful but adamant stand taken against these people by the Fourth Gospel, especially in the first three chapters, shows that they were a movement of disciples of John, and that they still existed near the close of the first christian century. Thus, it was from the circle of the disciples of the Baptist that Luke received his narrative with its marked parallelism between John and Jesus. In this case we can assume that Luke's source contained a *complete* parallel history, complete also as to the John parallel of ii 41-52.

---

according to St.Luke, Edinb. 1898, p. 6ff; D. Völter, *Die Evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*, Strassb. 1911, p. 11 ff.

We can now try to reconstruct the contents of the history of John at the age of twelve years, a narrative that would have answered the question of the friends and relatives: „What shall this child be?" (Luke i 66) if Luke did not compress it, or rather, suppress it into the bare remark of i 80b. Let us repeat briefly the salient points of the relative history of Jesus; it contains: 1) an illustration of Jesus' exceptional progress in knowledge of the Law; 2) his conference with the teachers; 3) his attitude towards his parents; 4) his consciousness of his calling by his Father; 5) the fact that He went back to the house of his parents; 6) that He obeyed them, and 7) the statement that Jesus waxed in wisdom and stature and in favour with God and man. I suggest that the parallel history of John, which is no longer extant because it was suppressed deliberately by Luke, contained mutatis mutandis a narrative in the same order. It would have told us an episode from the life of John as bar-mizwa, it would have supplied an illustration of his exceptional knowledge of the law as revealed in an examination by the Essene teachers. It would further have told us something in relation to his parents, perhaps the fact that, owing to their advanced age, John was already orphaned by this time, that he was nevertheless conscious of the fact that he belonged to his heavenly Father. He went with his adoptive parents to the Judean desert and obeyed them. This account must have ended with a verbal parallel of ii 52 in relation to John, just as i 80a is a verbal parallel of ii 40.

For which reason or reasons did Luke suppress the Johannine parallel? It must be confessed that at this stage of our data we do not know the answer explicitly [1]). Suffice it to say that Luke, in common with the New Testament, avoided all mention of the Movement of Disciples of John the Baptist, although we know from the patres that they existed and we can surmise from the Fourth Gospel that they constituted a real danger for the Jesus disciples at some time during the first century. In like manner, Luke, in common with the rest of the New Testament, avoided scrupulously to mention the Essenes, although we know from Josephus, Philo, Pliny and the Sadokite Fragments that they numbered thousands [2]).

By retaining the parallel composition of his source while excising

[1]) Perhaps the reason is given by Julius Africanus, who, according to Eusebius, *H.E.* IV., 22. 7, ranges the Essenes among the seven Jewish sects who opposed the work of the Messiah. Cf. Joseph Thomas, *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935, p. 27.

[2]) Joseph., *Ant.* XVIII. 20; Philo, *Quod omn. prob. lib.*, 75; Apol. (apud Eus., *Praep. Ev.* VIII, ii. Plin, *Hist. Nat.* V, 17.

only that part which appertained to the Youth of John the Baptist, Luke himself unwittingly tells us who it was that formed this strange forerunner of Jesus. The expunged part of the parallel between Luke iii 40 and 41, compressed into i 80b, related that John was adopted and formed by the Essenes.

University of Pretoria, South Africa A. S. GEYSER

QUELQUES REMARQUES SUR L'ORDRE DES PARABOLES DANS LUC XV ET SUR LA STRUCTURE DE MATTHIEU XVIII 8-14

Dans Luc XV nous trouvons trois paraboles qui doivent élucider la grande joie de Dieu au sujet du pécheur qui se repent. Seulement la première de ces paraboles a une parallèle dans l'évangile de Matthieu (xviii 12-14).

Au premier coup d'oeil on peut croire qu'il faut attribuer l'ensemble de ces trois paraboles chez Luc au fait qu'elles traitent du même thème. Il y a de la conformité entre ces trois paraboles jusque dans l'usage des mots: ἀπόλλυμι (Luc xv 4, 6, 8, 9, 24, 32); εὑρίσκω (ib. 4, 5, 6, 8, 9, 24, 32); χαίρω (ib. 5, 32) et συγχαίρω (ib. 6, 9) et χαρά (ib. 10); et quand on les considère au point de vue de la structure, la parabole de la brebis égarée et celle de la drachme perdue particulièrement forment des parallèles. Selon A. PLUMMER dans son commentaire sur l'évangile de Luc, le petit mot ἤ au v. 8 veut à peu près dire que la deuxième parabole n'est qu'une manière différente pour exprimer le thème déjà traité dans la première[1]). C'est la troisième parabole, celle de l'enfant prodigue, qui amplifie et approfondit la pensée déjà exprimée dans les deux autres, et c'est ici que nous trouvons un arrêt dans la tradition: cette similitude est introduite par εἶπεν δέ.

Pourtant il y a quelque chose qui nous rend un peu d'étonnement au sujet de l'ensemble de ces trois paraboles. C'est le fait que Matthieu ne connait ni celle de la drachme perdue ni celle de l'enfant prodigue. On ne peut pas éviter de conclure que les trois paraboles de Luc xv n'ont pas formé une unité dès leur origine. Car si ceci était le cas, il est très remarquable que Matthieu n'ait pas inséré deux de ces trois paraboles dans son évangile; et ceux qui veulent persister dans cette idée que ces trois paraboles, ou, en tout

[1]) *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edinburgh 1942, p. 367.

cas, celle de la brebis et celle de la drachme, ont pris jour ensemble dans la tradition dès leur apparition, doivent élucider pourquoi Matthieu n'a pas reproduit deux d'entre elles dans son récit.

S'il nous faut tenir compte du fait qu'on a joint dans la tradition nos trois paraboles, comme nous les trouvons par écrit dans l'évangile de Luc, nous pouvons poser la question de l'ordre. Nous les trouvons dans l'ordre: parabole de la brebis, parabole de la drachme, parabole de l'enfant prodigue. Pourquoi?

La place de la parabole de l'enfant prodigue peut résulter du fait que cette similitude amplifie et approfondit la pensée déjà exprimée dans les deux autres paraboles; mais alors dans ce cas se pose cette question: pourquoi a-t-on placé la parabole de la brebis avant celle de la drachme? Cela, est-il arrivé plus ou moins par hasard ou non? En ce qui suit je vais défendre l'hypothèse que l'ordre de ces trois paraboles n'a rien de fortuit.

Pour élucider cette hypothèse il me faut renvoyer à la théorie esquissée par J. W. Doeve au sujet du problème de l'ordre de la matière de tradition dans les évangiles synoptiques [1]). Le point de départ de cet auteur est, que les plus anciens chrétiens et les rabbins ont eu, en tout cas, une conviction commune: ce que nous appellons l'Ancien Testament était pour eux l'Ecriture Sainte, et ils l'ont, les uns comme les autres, prise très littéralement comme Parole de Dieu. Les chrétiens ont étudié l'Ecriture Sainte, comme les rabbins; seulement le but des études chrétiennes de la Parole de Dieu était différent de celui des rabbins. La chrétienté primitive a voulu trouver dans les livres saints les témoignages concernant le Christ. Mais avoir un autre but ne veut pas encore dire avoir une autre méthode. Maintenant, Doeve a supposé qu'il y avait un autre point de commun entre les plus anciens chrétiens et les juifs de la synagogue à côté de celui déjà nommé; et ce serait *la méthode* d'études de l'Ecriture Sainte. Il croit que les chrétiens ont fait usage de la même méthode pour lire et étudier les livres saints que celle que nous trouvons dans les midrashim de la synagogue et qu'ils ont conservé leurs explications de la même manière.

Dans le midrash nous trouvons toutes les choses qui doivent servir comme explication du texte saint conservées en marge de celui-ci. De la même façon les chrétiens auraient conservé leurs explications de l'Ecriture Sainte: en marge des textes dans les-

[1]) Voir: J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954; chapitre VII; et: „Purification du Temple et dessèchement du figuier", dans *New Testament Studies* I, no. 4, May 1955, p. 297-308

quels ils trouvaient des témoignages concernant le Christ. Quand les livres saints étaient lus, on racontait, arrivé à un texte qui contenait une allusion sur la personne du Christ ou sur des paroles dites par lui, une histoire de Jésus ou les paroles qu'il avait prononcées. Le résultat de cette manière de transmettre par tradition les paroles et les histoires de Jésus fut, que les pièces de tradition étaient ordonnées dans des séries assez fixes, dont l'ordre était déterminé par l'ordre des textes de l'Ancien Testament en marge desquels ces pièces étaient transmises. Toutefois, il y avait une circonstance qui rendait possible que surgissent des ordres différents. Quand quelques „scribes chrétiens" connaissaient la même histoire de Jésus il était possible que l'un d'entre eux vît dans cette histoire la réalisation d'un certain texte de l'Ecriture Sainte et que l'autre vît dans la même histoire la réalisation d'un autre texte. Par conséquent, l'un enseignait cette histoire (ou ces paroles de Jésus) à côté de ce texte ci et l'autre à côté de ce texte là; et ainsi il fut possible que dans diverses „écoles" des scribes chrétiens, quand ils avaient à leur disposition la même matière de tradition, provenaient tout de même des chaînes de traditions diverses. Une autre possibilité était, que l'un connaissait une certaine tradition et que l'autre ne la conaissait pas. Ici, nous avons deux causes des différences que nous trouvons entre l'arrangement des matières de tradition celui là dans l'un des évangiles et celui-ci dans l'autre.

Maintenant nos paraboles! G. Quell a supposé que nous trouvons dans Jérémie xxxi 18-20 le prototype de la parabole de l'enfant prodigue [1]). Ici nous trouvons le prophète parlant d'Ephraïm, qui, rentré en soi-même, se repent. Au v. 20, Dieu parle lui-même, disant: „Ephraïm est-il donc pour moi un fils chéri, un enfant qui fait mes délices? Car plus je parle de lui, plus encore son souvenir est en moi; aussi mes entrailles sont émues en sa faveur: J'aurai pitié de lui, dit l'Eternel". Nous pouvons croire, qu'on a raconté, quand on lisait ces versets, à côté d'eux la parabole de l'enfant prodigue.

Puis, considérons le contexte. Dans Jérémie xxxi 10-14 le prophète parle de Dieu, qui rassemblera le peuple d'Israël, qu'il a dispersé et qu'il gardera comme le berger garde son troupeau. Israël est un synonyme d'Ephraïm (v. 9). Dans ce qui suit le prophète décrit la joie du peuple rassemblé. Or, le *Novum Testamentum Graece* de Nestle renvoie *in margine* à Ezéchiel xxxiv 11 et 16 pour ce qui concerne la parabole de la brebis égarée dans Luc xv. Doeve aussi a

[1]) Dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, s.v. πατήρ, p. 973.

rattaché cette similitude à Ezéchiel xxxiv 16, où nous lisons: „Je chercherai celle qui qui était perdue, Je ramènerai celle qui était égarée" [1]). Maintenant, quand nous essayons d'étudier Ezéchiel xxxiv 11ss. en manière juive, nous trouvons quelques mots, qui rendent possible une connexion de cette partie de l'Ancien Testament avec Jérémie xxxi 10-14. Dans Ezéchiel xxxiv 11s. nous lisons: „Car ainsi parle le Seigneur, l'Eternel: Voici, j'aurais soin moi-même de mes brebis, et j'en ferai la revue. Comme un pasteur inspecte son troupeau (רֹעֶה עֶדְרוֹ) ... ainsi je ferai la revue de mes brebis ..." Dans Jérémie xxxi 10 on lit: „... Celui qui a dispersé Israël le rassemblera et il le gardera comme un berger son troupeau (כְּרֹעֶה עֶדְרוֹ)". Les mots „(comme) un berger son troupeau (רֹעֶה עֶדְרוֹ)" forment l'enchaînement entre ces deux parties de l'Ecriture Sainte. Si l'on pouvait enseigner la parabole de la brebis égarée à côté d'Ezéchiel xxxiv 11ss., on le pourrait faire aussi bien à côté de Jérémie xxxi 10-14.

Voyons maintenant ce qui suit dans Jérémie xxxi 15-17. Ici, l'Eternel parle d'une femme qui s'afflige d'une perte grave: „Rachel pleure ses enfants". Mais alors, au v. 16, l'Eternel dit: „Retiens tes pleures, retiens les larmes de tes yeux; car il y aura un salaire pour tes oeuvres, ils reviendront du pays de l'ennemi". Ce qui est perdu reviendra et ce sera le salaire pour les oeuvres de la femme. On peut s'imaginer qu'on a vu dans ces mots un „crochet" pour y fixer la parabole d'une femme, qui a perdu quelque chose et qui avait un salaire pour son travail: la chose perdue revenait — la drachme perdue fut trouvée.

Puis, les mots des versets 18-20 suivent; la partie dont Quell a déclaré qu'elle était le prototype de la parabole de l'enfant prodigue. Ainsi, nous trouvons ici dans Jérémie xxxi trois parties, qui rendent possible de leur rattacher une parabole à chacune d'elles: 10-14 le berger qui rassemblera son troupeau et la joie pour le troupeau rassemblé—la parabole de la brebis égarée qui fut retrouvée et la joie pour ce fait; 15-17 la femme qui a subi une perte grave et qui aura un salaire pour son travail, ce qui est perdu reviendra—la parabole de la femme qui a subi une perte grave en perdant sa drachme, mais qui a le salaire pour ses oeuvres, car la drachme perdue est revenue; 18-20 les cris d'Ephraïm qui s'est détourné, qui se repent et qui est honteux et confus, et les mots miséricordieux et compatissants de Dieu — la parabole de l'en-

[1]) *Jewish Hermeneutics* etc., p. 156.

fant prodigue qui se détourne et se repent, et du père miséricordieux et compatissant qui a compassion de son enfant repentant.

Si nous considérons en outre, que Jérémie xxxi doit avoir attiré l'attention des plus anciens chrétiens parce que les versets 31-34 parlaient de l'alliance nouvelle (du nouveau testament, suivant le LXX) que ferait Dieu avec son peuple, il ne faut pas s'étonner que les „scribes chrétiens" aient étudié ce chapitre; et alors on peut comprendre que ces scribes chrétiens ont rattaché à une partie de ce chapitre trois paraboles de Jésus qui renvoient à cette alliance nouvelle, l'alliance dont Dieu dit: „Je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché" (Jérémie xxxi 34). Et, si ceci est vrai, il est clair que l'ordre, non seulement des paraboles de la brebis et de la drachme, mais celui des trois paraboles dans Luc xv est déterminé par l'ordre des quelques textes de l'Ancien Testament. L'ordre de Luc xv vraisemblablement n'est pas un ordre construit par Luc, mais l'ordre de la tradition dans laquelle Luc a puisé.

Il nous reste encore la place de la parallèle de Luc xv 4-7, la parabole de la brebis égarée, chez Matthieu dans chap. xviii 12-14. Je crois, que cette place peut confirmer nos considérations concernant l'ordre de Luc. xv. Dans Matthieu xviii 8 et 9, Jésus parle d'entrer dans la vie éternelle boiteux ou manchot ou n'ayant qu'un oeil. Alors, quand nous cherchons Jérémie xxxi 7-9, nous trouvons là évoquée la grande action du salut de Dieu, qui délivra le reste d'Israël. On trouve mentionné ici avec emphase le fait, que parmi le reste d'Israël il y aura des aveugles et des boiteux, des femmes enceintes et celles en travail (v. 8). Ces versets forment un point approprié pour y rattacher l'enseignement donné par Jésus, que nous trouvons dans Matthieu xviii 8 et 9. L'ordre de Matthieu 8-9 et 12-14 est déterminé probablement par le fait, qu'il a puisé dans une tradition dans laquelle on transmettait les paroles de Jésus d'entrer dans la Vie boiteux ou manchot ou n'ayant qu'un oeil en marge de Jérémie xxxi 7-9, où l'Ecriture Sainte parlait des boiteux et des aveugles qui seraient délivrés et rassemblés; et dans laquelle on transmettait la parabole de la brebis égarée en marge de Jérémie xxxi 10-14; dans la même place où la tradition dans laquelle Luc a puisé conservait cette parabole. La tradition de Luc n'a connu vraisemblablement ces mots de Jésus concernant les boiteux et les aveugles; et d'autre part, la tradition de Matthieu n'a pas connu les deux autres similitudes, celle de la drachme et celle de l'enfant prodigue.

Le fait, que nous avons à faire ici chez Matthieu à un petit bloc de tradition devient visible quand nous considérons les matières de Matthieu xviii 6, 7 et 15. Nous les retrouvons chez Luc: Matthieu xviii 6 dans Luc xvii 2; Matthieu xviii 7 dans Luc xvii 1 et Matthieu xviii 15 dans Luc xvii 3. Après les paroles concernant les scandales suivent donc chez Luc les paroles concernant le péché contre le frère. Ces versets de Luc xvii 1-4 forment une unité assez solide [1]). Entre les paroles de Luc xvii 1 et 2, et de Luc xvii 3, nous trouvons chez Matthieu ce petit bloc de traditions qui peut être transmis en marge de Jérémie xxxi 7-14: les paroles concernant les boiteux et les hommes n'ayant qu'un oeil, et la parabole de la brebis. Donc, nous pouvons dire que Matthieu a intercalé ce petit bloc de traditions dans un autre bloc de traditions qui existait déjà.

Pourquoi, Matthieu a-t-il fait cela? Je crois que cette intercalation est le résultat d'une composition d'après des mots d'ordre, la méthode de composer des plus grandes unités qui est appelé par Thaddeus Soiron „Stichwortdisposition". Dans les deux blocs de traditions nous trouvons le mot σκανδαλίζω: Matthieu xviii 6 (Luc xvii 2) et Matthieu xviii 8 et 9.

Finalement: dans le petit bloc même que Matthieu a intercalé en conséquence composé selon des mots d'ordre, un autre exemple de cette méthode de composition est visible: le verset 10, une parole de Jésus concernant les petits enfants (τῶν μικρῶν τούτων) est intercalée ici. Nous avons trouvé ces petits enfants au v. 6.

IJlst, Les Pays-Bas H. B. Kossen

[1]) K. H. Rengstorf veut considérer Luc xvii 1-4 comme une groupe de paroles („Die Aufhellung der Überlieferungsfrage ist schwierig; doch lassen sich drei Spruchgruppen unterscheiden: V. 1 - 4; V. 5 - 6; V. 7 - 10"); dans: *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1952, p. 199.

MESSIAS ODER MENSCHENSOHN?

VON

ETHELBERT STAUFFER

Erlangen

1

In den Kontroversen um das Selbstzeugnis Jesu begegnet man bis in die neuesten Publikationen hinein vielfach einem seltsamen Wortgebilde, dem Doppelnamen „Messias — Menschensohn". Diese bequeme Begriffsbildung ist gefährlich und kann nur Verwirrung stiften. Denn erstens sind die Würdenamen Messias und Menschensohn im Spätjudentum zwei grundverschiedene Begriffe, die eine völlig verschiedene Vorgeschichte haben und in weithin verschiedenen Kreisen zuhause sind, Begriffe jedenfalls, mit denen sich ganz verschiedenartige und oft genug gegensätzliche Vorstellungen und Erwartungen verbanden. Zweitens aber ist die Traditionsgeschichte der beiden Begriffe auch im NT so ungleichartig wie möglich. Über Punkt 1 ist oft gehandelt worden [1]), und es mag hier nur der Hinweis hinzugefügt werden, dass der Messiasbegriff in den Wüstentexten mehrfach begegnet, während der Würdename Menschensohn in den bisher edierten Rollen und Fragmenten noch garnicht aufgetaucht ist [2]). Punkt 2, die urchristliche Traditionsgeschichte der beiden Begriffe, verdiente eine eingehende „kontrapunktische" Behandlung. Wir gehen hier aus Raumgründen nur ganz kurz auf die Überlieferungsgeschichte des Menschensohnbegriffes ein, um uns dann etwas ausführlicher mit der Bezeugung und Verwendung der Messiaspraedikation zu beschäftigen.

2

Der Würdename Menschensohn kommt etwa 80 mal in den Evan-

[1]) Doch bedarf sowohl die Nomenklatur von AHen 45 ff. als auch das offenbarungsgeschichtliche Verhältnis von Messias und Menschensohn in 4 Esra vii 28 f; xiii 1 ff immer noch einer exakten Klarstellung.

[2]) Umgekehrt spricht das ungefähr gleichzeitige Danielbuch nur vom Menschensohn, nicht vom eschatologischen Messias.

gelien vor [1]). Die Bezeugung verteilt sich auf alle fünf literarkritisch fassbaren Jesustraditionen: Logienquelle, Markusüberlieferung, Sondergut des Matthäus, lukanisches Sondergut, Johannestradition. Der Menschensohnbegriff begegnet in den Evangelien stets und allein im Munde Jesu, nie im Munde eines anderen Menschen (Jünger, Anhänger, Bittsteller, Feinde). Nur viermal findet sich der Terminus Menschensohn im NT ausserhalb der Evangelien [2]), kein einziges Mal in einer Glaubensformel. In summa: Der Begriff Menschensohn ist ein Lieblingsbegriff Jesu, nicht aber der Urgemeinde und ihrer Christologie [3]). Dazu stimmt das Zeugnis der rabbinischen Jesuspolemik, die den Begriff בן אדם im Selbstzeugnis Jesu kennt und bekämpft (z.B. Abbahu von Caesarea in j Taan 2, 1).

3

Genau umgekehrt steht es mit der Statistik des Messiasbegriffs. Der Terminus Χριστός (Μεσσίας) kommt nur etwa 53 mal in den Vier Evangelien vor und niemals in einem klaren und unanfechtbaren Selbstzeugnis Jesu. Dagegen finden wir ihn rund 280 mal im NT ausserhalb der Evangelien [4]). Vor allem aber: Die Messiasprädikation erscheint von Anfang an als das fundamentale Glaubensbekenntnis der Jüngergemeinde und kehrt dementsprechend in fast allen Glaubensformeln der Urkirche wieder.

Es steht fest, dass Jesus sich als den Menschensohn bezeichnet hat [5]). Wie aber stand er zu der Messiasprädikation? Hat Jesus sich selbst als den Messias bezeichnet? Oder hat die Jüngergemeinde ihn mehr oder weniger früh, mehr oder weniger öffentlich so genannt, aus dieser Benennung das urkirchliche Christusbekenntnis entwickelt und den Würdenamen Messias im Sinne jenes Be-

[1]) Wir können hier und weiterhin naturgemäss nur runde Zahlen angeben. Geringfügige Zählungsdifferenzen bleiben schon aus textkritischen Gründen unvermeidlich.

[2]) Ag vii 56; Ap i 13; xiv 14; Hebr ii 6 ff.

[3]) s. STAUFFER, „Geschichte Jesu" I 6, in *Historia Mundi* IV (im Druck).

[4]) Etwa 185 mal bei Paulus, 25 mal im Eph, 19 mal in Ag, 9 mal in den Johannesbriefen, 7 mal in Apok.

[5]) Doch kann man nicht genug warnen vor dem Kurzschluss, als ob deshalb etwa alle Menschensohnlogien der Evangelien als echt jesuanisch betrachtet werden dürften. Im Gegenteil, die Urgemeinde hat nachweislich viele vor- und nachjesuanische Logien zusätzlich mit dem Menschensohnbegriff ausgestattet, um dadurch die Autorität jener Dicta zu erhöhen. Zur Kritik und Exegese der Menschensohnworte vgl. jetzt J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954), p. 120/161.

enntnisses nur sekundär und mehr oder minder vereinzelt in die vangelienberichte eingebaut? Unsere statistische Bestandsaufahme spricht deutlich für die zweite Antwort. Aber das Problem t so ernst und so verwickelt, dass wir ein wenig in die Details ehen müssen. Wie steht es mit dem Gebrauch des Messiasbegriffes n den einzelnen Jesusquellen?

4

Die erste und grundlegende Feststellung ist eine Fehlanzeige: Der Messiasbegriff kommt in der Logienquelle überhaupt nicht vor [1]). Dasselbe gilt von den sinnverwandten Würdenamen Sohn Davids, König Israels, König der Juden. Kurz, die Logienquelle weiss nichts von irgendwelchen messianischen Selbstpraedikationen Jesu. Nun ist aber die Logienquelle nicht nur das älteste Jesusbuch der Christenheit, sondern zugleich das einzige Jesusbuch der Urkirche, das ausschliesslich Jesusworte (keine Worte an oder über Jesus) bieten will [2]). Darum ist das Zeugnis der Logienquelle für unsere Frage von fundamentaler Bedeutung und drängt zu der Schlussfolgerung: Jesus selbst hat sich nicht als den Messias bezeichnet.

Können die Vier Evangelien das Gegenteil beweisen? Wir studieren zunächst das Markusevangelium.

5

Markus bringt den Messiastitel bereits in der Überschrift seines Evangeliums: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (M i 1). Aber hier erscheint die Messiasbezeichnung als kirchliche Glaubenspraedikation und will lediglich als solche verstanden werden, also nichts für das Selbstzeugnis Jesu besagen.

In M viii 29 ff. sagt Petrus: „Du bist der Messias". Jesus aber antwortet mit dem Schweigegebot und einem Menschensohnlogion, das in betonter Antithese zu dem petrinischen Messiasbekenntnis steht [3]).

In M ix 41 sagt Jesus: „Wer euch tränkt mit einem Becher Wasser, darum dass ihr Christusleute seid, wahrlich, ich sage euch, er wird nicht um seinen Lohn kommen." Wir haben hier das Musterbeispiel eines nach-

---

[1]) D.h. er findet sich nicht in dem gemeinsamen Überschuss der Grossevangelien, der über das Markusgut hinausgeht.

[2]) Auch Mt iv 1/11p fusst vermutlich auf einem Ichbericht Jesu (Bilderrede). Aber auch die unechten Logien, die schon Q in grosser Zahl enthält, erscheinen als Jesusworte.

[3]) s. Stauffer, „Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri", *ZKG* 62 (1943/4), S. 22 ff.

jesuanischen Logions vor uns [1]). Der Vers sprengt den Zusammenhang des Markustextes, stand so nicht in den Markusexemplaren des Mt und L und hat schon deshalb als sekundärer Einschub zu gelten. Der Grundgedanke des Verses ist genau so unjesuanisch wie Mt x 42, sekundäre Vergesetzlichung und Verkirchlichung jener Nächstenliebe von L x 30/35 und Mt xxv 37/39, die an keinen Lohn denkt, nach keiner Gemeindezugehörigkeit fragt und von Jesus überhaupt nichts weiss. Ganz spät ist der epexegetische Zusatz ὅτι Χριστοῦ ἐστε, der die semitisierende Formel ἐν ὀνόματι erläutern soll [2]). Denn die artikellose Verwendung des Terminus Χριστός kommt bei M sonst nirgends vor und stammt aus einer Zeit und Welt, in der Χριστός schon nicht mehr Würdename, sondern Eigenname ist. Und die Wortverbindung Χριστοῦ εἶναι ist eine gemeindetheologische Formel, die vermutlich erst nach 35 post in Antiochien aufgekommen ist [3]). Ergo darf der Christusname in M ix 41 nicht als Zeugnis für den Sprachgebrauch Jesu gelten.

In M x 47 ruft der Blinde von Jericho: „Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner" [4]). Der Bericht ist historisch einwandfrei. Jesus nimmt hier den Zuruf „Sohn Davids" ohne Widerspruch hin. Warum? Wohl weil diese Anrede hier nur genealogisch [5]), jedenfalls nicht messianologisch gemeint ist. Denn der Blinde sagt zu Jesus im entscheidenden Augenblick ῥαββουνί (M x 51). So aber redet man einen grossen Lehrer und Wundertäter an, nicht jedoch den messianischen König [6]).

---

[1]) Die nachfolgenden Literaturverweise zu den verschiedenen Evangelientexten wollen ohne breite Diskussion auf neuere Arbeiten aufmerksam machen, die auf gleichartigen oder anderen Wegen zu denselben oder ähnlichen kritischen Endresultaten gelangen, wie sie von uns hier vertreten werden.

[2]) Vgl. Wellhausen, z.St.; Bultmann, *Geschichte der syn. Tradition* (2. Aufl. 1931), S. 152 f; J Jeremias, *ZNW* 29 (1930), S. 149; *Die Gleichnisse Jesu* (3. Aufl. 1954), S 147; E. Hirsch, *Das Werden des M* (2. Aufl. 1951), S. 106; 244; H Helmbold, *Vorsynoptische Evangelien* (1953), S 43 f.

[3]) In den Tagen Jesu waren solche Formeln nicht üblich; s M xiv 67; Mt xxvi 69; L xxii 56. J xviii 26. Damals genügte der Jüngername (s. J xviii 17. 25). Ebenso in den ersten Jahren der Jerusalemer Urgemeinde (s. Ag vi, 1 ff; ix 10 ff.). Aus jener Jerusalemer Frühzeit stammt die Formulierung von Mt x 42 (εἰς ὄνομα μαθητοῦ). Erst in Antiochien wurde der Jüngername durch den Christusnamen verdrängt (Ag. xi 26). Nun wurde die Wortverbindung Χριστοῦ εἶναι üblich (s. 1 K i 12 ἐγὼ δὲ Χριστοῦ ; iii 23; 2 K x 7; R viii 9), die ein hellenistischer Bearbeiter später in M ix 41 eingefügt hat.

[4]) Mt fand diese Anrede nicht bekenntnishaft genug und hat sie christologisch ausgebaut, s.Mt xx 30 f. 33 (κύριε!). Gerade das spricht für die Zuverlässigkeit des anspruchslosen Markusberichtes, der überdies weithin durch Lukas (xviii 38 f.) bestätigt wird.

[5]) Es gab damals in Palästina zahllose υἱοὶ Δαυίδ = Nachkommen Davids, s. Esra viii 2; Taanith iv 5; Euseb h.e. iii 12, 19 f. u. ö. Auch Jesus gehörte zu ihnen (s. R i 3). Diese Davidssohnschaft aber ist noch lange kein Ausweis der Messianität, nicht einmal ihre conditio sine qua non. Viele haben auf einen Messias aus dem Hause Aaron gehofft, vgl. J i 20; Ag xiii 25 und die Wüstentexte

[6]) Bultmann, *a a.O.*, S. 228 spricht von einer Kollision zwischen (messia-

Auch der Markusbericht über den Einzug Jesu in Jerusalem (M xi 1/10) rf als historisch zuverlässig gelten. Die Jünger, die das Eselsfüllen holen, llen jeden Einspruch erledigen mit dem Satz: ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει[1]). as ist eine amtliche Requisitionsformel. Wenn ein Herrscher (Kyrios) n römischen Orient seinen Adventus feiern wollte, mussten die Behörden rher vielerlei Fahrzeuge, Zugtiere und Reittiere requirieren[2]). Die zeitilige Auslieferung dieses Adventsbedarfs war für jeden Untertanen getzliche Pflicht. Der behördliche Fachausdruck für diese Adventsliefeingen und alle zugehörigen Adventsdienste war der Terminus χρεία[3]), rselbe Terminus, der in M xi 3 gebraucht ist. Ergo spricht Jesus hier als r König Israels, der seine Botschafter mit der amtlichen Requisitionsfugnis ausstattet, die zur reibungslosen Vorbereitung seines königlichen dventus erforderlich ist. Ja, vielleicht muss man die Lage Jesu noch konreter sehen, die Worte Jesu noch drastischer verstehen. Jesus ist in den tzten Wochen seines Lebens von allen Seiten verfolgt, umstellt, bespitzelt, ine Schutz- undGegenmassnahmen sind offenbar sehr viel dramatischer, als in den Evangelien den Anschein hat. Die Feinde rüsten sich, die Freunde ammeln sich oder fallen ab[4]). In dieser Situation schickt der heimliche König Israels seine heimlichen Botschafter an einen heimlichen Genossen mit dem geheimen Losungswort κύριος, mit dem geheimnisvollen Befehlswort κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει. Aber, wie man die Szene auch immer interpretieren mag, die Parole des Tages, dieses entscheidenden und hochprogrammatischen Tages, lautet ὁ κύριος — und nicht, wie man nach der damaligen und heutigen Vulgärtheologie erwarten müsste, ὁ χριστός! Das kann nur als eine grundsätzliche Ablehnung des Messiasnamens und der zugehörigen Messiashoffnungen verstanden werden. Was sollte der Messias, den die Jünger und Landsleute Jesu erwarteten, vollbringen? Er sollte die Römer niederwerfen, Jerusalem zur Welthauptstadt erheben, die Zerstreuten sammeln und zurückführen. Das waren die Hauptpunkte des obligaten Messiasprogramms. Jesus aber tut und verheisst nichts von alledem[5]).

---

ischem!) Davidssohntitel und Rabbuni. HIRSCH, *a.a.O.*, S. 117 f psychoisiert.

[1]) M xi 3. Ὁ κύριος als Selbstbezeichnung Jesu ist im M ungewöhnlich. . TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1952) bezieht κύριος arum auf den Eigentümer des Esels, der sein Tier benötigt und anfordert o vielleicht schon der Sinaisyrer ὁ κύριος αὐτοῦ). Nach TH. VON ZAHN z. lt xxi 3 gehörte der Eigentümer des Esels „zu dem Kreise der Verehrer esu, in welchem er auch ohne Namen als der Herr bezeichnet zu werden flegte und sein Wunsch als Befehl galt". E. VON DOBSCHÜTZ erklärt: Der Herrscher verlangt, die Obrigkeit requiriert" (*ZNW* 30, 1931, S. 112). VON DOBSCHÜTZ hat recht.

[2]) s. MITTEIS-WILCKEN I 2, S. 487 ff; EHRENBERG-JONES, Nr. 320, p. 138.

[3]) s. F. OERTEL, *Die Liturgie, Studien zur ptolemäischen und kaiserlichen Verwaltung Ägyptens* (1917), S. 6; MITTEIS-WILCKEN I 2, S. 471; 492; 495; PREISIGKE, *Papyruswörterbücher* s.v. reiche Belege).

[4]) Vgl. M xii 13; xiv lf, 10 ff, 32 ff. 50 ff; Mt viii, 20; L xxii 28; Jx 31 ff; i 8 ff., 47 ff., 57; Sanh 43a; 67a; ORIGENES, *Cels.* 2,9 u.a.m.

[5]) Das hat ALBERT SCHWEITZER schon seit 50 Jahren mit Recht betont, s. *Geschichte der Lebenjesuforschung* (6. Aufl. 1951), S. 306 ff.

Welchen Sinn hat das Königtum Jesu, wie will er selber jenen königlichen Adventus in Jerusalem verstanden wissen? Jesus gibt eine symbolhafte Antwort durch die demonstrative Wahl des Reittiers. Er reitet in Jerusalem ein auf dem Eselsfüllen, das nach Sach ix 9 f. das Reittier des kommenden Friedensherrschers und Armenkönigs, das nach der zeitgenössischen Auslegung des Sacharjatextes das Wahrzeichen des Passionskönigs sein soll.

Pesikta Rabbati 34, eine jüdische Festpostille des Mittelalters, die aber an dieser Stelle auf Traditionen der vorchristlichen Zeit fussen dürfte, sagt zu Sach ix 9 f.: Der König auf dem Eselsfüllen ist der Messias Israels. Er wird verhöhnt und eingekerkert und erkennt das Zorngericht Gottes über Israel als gerecht an. Er wird erniedrigt in der Gefangenschaft, und die Frevler Israels lachen über ihn. Er besteigt den Esel um der Gottlosen willen, die kein Verdienst haben [1]). Nach einer tannaitischen Tradition zu Gen xxxii 5 ist der Esel das Wahrzeichen des unscheinbaren Messias und Friedenskönigs im Sinne der Sacharjaprophetie [2]). In Sanh 98a (Traditionsstück aus der Zeit um 250) heisst es: Wenn Israel Verdienste hat, kommt der Erlöser auf den Wolken des Himmels (Dan vii 13). Wenn Israel keine Verdienste hat, kommt der Erlöser auf einem Esel (Sach ix 9). Die Grundgedanken aller dieser Texte müssen doch wohl aus vorjesuanischer Zeit stammen [3]). Denn es ist höchst unwahrscheinlich, dass die Rabbinen noch nach Passah 32 ein Erlöserbild entwarfen, das sich in so vielen und entscheidenden Zügen an das Bild und Selbstzeugnis Jesu anschloss. Wohl aber ist es denkbar, dass Jesus beim Einzug in Jerusalem durch sein stummes Handeln auf zeitgenössische Vorstellungen dieser Art Bezug nahm [4]).

[1]) s. M. Friedmann bei A. Wünsche, *Debarim Rabba* (1882) Anhang, S. 175. Pesikta Rabbati ist nach Zunz frühestens um 850 in Italien entstanden. Aber schon Friedmann und Bacher haben erkannt, dass die Kapitel 34/37 einen eigenen Komplex älterer Traditionen bilden. B. J. Bamberger datiert die Entstehung dieses Komplexes nach zeitgeschichtlichen und sprachlichen Indizien auf den Zeitraum 632/37 und tritt für Jerusalemer Ursprung ein, da der Text fast ausschliesslich palästinische Rabbinennamen nennt. Zugleich aber betont Bamberger selbst, dass die Passionstheologie von Pesikta Rabbati 34/37 ohne Parallele in der amtlichen rabbinischen Tradition ist, und vermutet daher, dass es sich hier um apokalyptische Ideen des neutestamentlichen Zeitalters handelt, die nur in kleinen und inoffiziellen Kreisen lebendig geblieben und teilweise in polemischem Gegensatz zu der christlichen Sühnetheologie umgestaltet worden sind. s. Bamberger, „A Messianic document of the seventh century", *HUCA* 15 (1940) p. 425, 427 ff.

[2]) Ber. Rabba 75 zu Gen xxxii 5. s. J. Theodor und Ch. Albeck, *Bereschit Rabba, mit krit. Apparat und Kommentar* (1929), p. 893: חמור זה מלך המשיח שנ׳ עני ורוכב על חמור.

[3]) Vgl. jetzt auch E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955), S. 32.

[4]) Zweifellos hat die Urkirche den Bericht über den Einzug in Jerusalem späterhin mehr und mehr nach dem Modell von Sach ix 9 umstilisiert (s. Mt xxi 2, 4 f., 7, 9; J xii 14/16; Justin Apol., 32, 5 f). Aber es ist äusserst unwahrscheinlich, dass der ganze Einzugsbericht nur eine schrifttheologische Erfindung ist (so auch Bultmann, *a.a.O.*, S. 281). Denn in einer Gemeinde-

Die Passahpilger in Jerusalem haben diese Adventsdemonstration Jesu nur halb verstanden (vgl. J xii 16). In M xi 10 begrüssen sie den Friedenskönig mit der Akklamation: Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ. Das kann noch im Sinne des Buches Sacharja gemeint sein (s. Sach ix 9 f.; xii 10; xiii 1). Aber was bedeuten die Zweige, die man zu der Kundgebung abhaut? Nach J xii 13 waren es Palmzweige, und auch M xi 8 kann man so verstehen. Der Palmzweig aber ist das spezifische Symbol Palästinas und des palästinajüdischen Nationalismus, schon in I Makk xiii 51 bezeugt, auf Münzen und anderen Denkmälern immer sehr beliebt [1]), im Rahmen der Adventsdemonstration vom Palmsonntag doch wohl die Fahne des nationalpolitischen Messianismus, wenn nicht gar der messianischen Widerstandsbewegung im Sinne von L xiii 1 und xix 11. Jesus hat gegen diese messiaspolitischen Kundgebungen protestiert durch sein demonstratives Schweigen (M xi 8 ff). Der Reiter auf dem Eselsfüllen will ein unpolitischer König sein, der unscheinbare, verkannte, leidende, sühnende König Israels.

Die polemische Rede über Christus, Kyrios und Davidssohn in M xii 35/37 ist schwerlich echt jesuanisch [2]). Wir haben hier vermutlich einen Niederschlag gemeindetheologischer Apologetik vor uns [3]), nur notdürftig eingekleidet in die Form eines jesuanischen Streitgesprächs (M xii 35).

M xiii 21 f (ἴδε ὧδε ὁ χριστός) ist wohl nur die messiastheologische Umformung und Weiterbildung eines echten Jesuswortes vom Stile der Logien L xvii 21 oder M xiii 6 (ἐγώ εἰμι), in denen der Terminus Messias garnicht

legende würde Jesus sagen: ὁ χριστὸς αὐτοῦ χρείαν ἔχει. In M xi 3 aber sagt er ὁ κύριος ἀ. χ. ἐ. und beide Grossevangelien haben die Terminologie dieses Jesuswortes unangetastet gelassen. Hier stossen wir auf historisches Urgestein. Im übrigen beachte man die grosse Rolle, die die Themata Esel und Eselsritt in der rabbinischen Jesuspolemik spielen. Vielleicht hatten die Rabbinen eigene Traditionen über den Adventus Jesu. Jedenfalls aber sahen sie keinen Anlass, die neutestamentlichen Einzugsberichte anzuzweifeln.

[1]) s.z.B. A Reifenberg, *Ancient Jewish Coins* (2. Aufl., Jerusalem 1947), pl. I; IV; IX; XI; XIII ff. P. L. Strack, *Untersuchungen zur Römischen Reichsprägung des 2. Jahrhunderts* II (1933), S. 162 f.

[2]) s. Bultmann, *a.a.O.*, S. 145 f; Klostermann, z.St.; Hirsch, *a.a.O.*, S. 138.

[3]) Gegen jesuanischen Ursprung spricht die militante Stilisierung des Messiasbildes, des Thronbesteigungsmotivs und des Zukunftsideals in M. xii 36. Für gemeindetheologischen Ursprung spricht: 1.) Das Interesse am Schriftbeweis· 2.) Die Formel: David sprach im Heiligen Geist; 3.) Das Interesse an einer Synthese von Messiastitel und Kyrioswürde; 4.) Der Angriff auf die rabbinische Kampfthese: Der Messias kann nur ein natürlicher Mensch sein, weil er der Sohn Davids ist. Diese These herrscht noch nicht in den Tagen Jesu (s. noch 4 Esra vii 28), sondern hat sich erst im Kampf gegen die kirchliche Messiasdogmatik entfaltet und durchgesetzt (vgl. die jüdischen Kampfsätze in Justins Dialogus cum Tryphone Judaeo). Das „amtliche" Ergebnis dieser Entwicklung kann man immer noch am besten studieren bei J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten (1904).

vorkommt. Auch der Begriff ἐκλεκτοί in M xiii 22 ist gut judenchristlich und ekklesiologisch, nicht aber jesuanisch [1]).

Im Religionsprozess fragt der Hochpriester: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ? Jesus aber antwortet mit ANI HU (ἐγώ εἰμι) und einem Menschensohnwort [2]). Ein Ja zur Messiasfrage ist darin trotz Mt xxvi 64 gewiss nicht enthalten [3]).

Im politischen Prozess fragt Pilatus: „Bist du der König der Juden?" (M xv 2). Offenbar haben ihn die Männer des Grossen Synhedriums beim Prokurator (mit Berufung auf die Adventsdemonstrationen der Festpilger?) als staatsgefährlichen Messiaspolitiker denunziert [4]). Jesus antwortet: σὺ λέγεις. Das ist assertorischer als das ANI HU von M xiv 6, aber immer noch zurückhaltend genug [5]), keineswegs ein klares Ja im Sinne von Mt v 37; Jak v 12. Jedenfalls aber ist diese Antwort in den Augen des Pilatus noch kein kaiserfeindliches Bekenntnis (M xv 4 ff). Indessen, die klerikalen Ankläger wollen es in diesem Sinne umdeuten und beschimpfen Jesus als pseudomessianischen Thronpraetendenten: Dieser will der gesalbte König der Juden sein (M xv 3 ff, 9, 12, 32). Die Römer nehmen dieses Kampfwort höhnisch auf (M xv 18), und Pilatus verwertet es schliesslich bei der amtlichen Begründung des Todesurteils (M xv 26). Die Kreuzesinschrift ist zweifellos historisch. Aber sie gründet sich nach der Darstellung des ältesten Evangeliums nicht auf das Selbstzeugnis Jesu, nicht einmal auf das Bekenntnis seiner Anhänger, sondern allein auf die Anklage seiner klerikalen Gegner.

In summa: Es findet sich im M kein sicheres Zeugnis dafür, dass Jesus sich selbst als Messias bezeichnet hat, wohl aber eine Fülle glaubwürdiger Berichte darüber, dass Jesus die Messiaspraedikation abgewiesen oder entpolitisiert und passionstheologisch interpretiert hat.

[1]) Vgl. AHen 45, 5; Sib. 1, 350 u.a.m. Im NT erscheint ἐκλεκτοί vor allem als Lieblingsbegriff der gemeindetheologischen Apokalypse, die in M xiii verarbeitet ist (s. M xiii 20, 22, 27, dazu Mt xxiv 22, 24, 31), sonst nur ganz vereinzelt im Sondergut der Grossevangelien (Mt xxii 14; L xviii 7, beides unjesuanisch), häufiger bei Paulus und in den Deuteropaulinen, am instruktivsten in dem archaischen Orakel Ap xvii 14. Zur Kritik von M xiii 21 f vgl. auch Wellhausen, z. St.; Klostermann, *z.St.*; Hirsch, *a.a.O.*, S. 141.

[2]) M xiv 61 f. Wie ein messianisches Ichwort nach dem Wunsche des Kaiphas lauten müsste, kann man indirekt aus L xxiii 2 entnehmen, s u. S. 91, Anm. 1. Die jüdische Jesuspolemik hat das ANI HU Jesu vor dem Grossen Synhedrium nie messianologisch, stets kyriologisch verstanden, s. M xiv 63 f; Origenes, *Celsus* 1, 28 (θεὸν αὐτὸν ἀνηγόρευσε); j. Taan 2, 1 (אני אל). Auch die Engel, von denen Jesus in seinen Zukunftsworten mehrfach spricht, gehören nicht zum Messiasbild, sondern zum Bilde des Menschensohns. — Wellhausen (*z. St.*), Hirsch (*a.a.O.*, S. 164), Lietzmann (*SPAW* 1931, S. 313 ff.) und andere halten M xiv 62 für gänzlich unhistorisch.

[3]) Eine Spezialuntersuchung über ANI HU - EGO EIMI ist in Vorbereitung.

[4]) Vgl. L xxiii 2 f; J xviii 34 f; M xv 3.

[5]) Vgl. J xviii 36 ff; Wellhauten und Klostermann zu M xv 2.

6

Völlig anders ist der Befund im Mt. Hier ist der Evangelist oder die Tradition, die er vertritt, theologisch aufs stärkste an einem messianologischen Verständnis Jesu interessiert. Das kommt am unmittelbarsten an den zahlreichen Stellen zum Ausdruck, wo der Evangelist selber „der Messias" sagt oder hinzusetzt (ὁ χριστός bzw. Ἰησοῦς Χριστός), wenn er von Jesus spricht [1]). Oft sind es dieselben Stellen, an denen seine Vorgänger (Logienquelle oder Markus) ganz anspruchslos Ἰησοῦς sagen [2]). Auch als Hohnwort der Gegner erscheint der Messiastitel bei Mt noch häufiger als in den entsprechenden Markusberichten [3]). Aber auch im Munde der Bittsteller oder Anhänger Jesu begegnet die Messiaspraedikation bei Mt viel öfter als bei Markus [4]). Das ist fraglos jedesmal eine bekenntnistheologische Zutat des Evangelisten [5]).

Im gleichen Sinne hat Mt den Markusbericht vom Petrusbekenntnis in Caesarea Philippi umgearbeitet [6]). In M viii 29 ff. sagt Petrus σὺ εἶ ὁ χριστός – und Jesus weist diese Akklamation zurück. In Mt xvi 16 ff. sagt Petrus ganz im liturgischen Stile des kirchlichen Messiasbekenntnisses σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Jesus aber begrüsst dies Bekenntnis als eine göttliche Offenbarungswahrheit, und in Mt xvi 20 sagt der Evangelist im Stile eines Kirchenjuristen: τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός. Das klingt, als habe Jesus die Messiaspraedikation in aller Form akzeptiert, nur freilich als Geheimoffenbarung behandelt [7]).

Seinen messianologischen Höhepunkt aber erreicht das Selbstzeugnis Jesu bei Mt in der neuen Darstellung des Religionsprozesses. Kaiphas spricht: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Jesus antwortet: „Du hast es ausgesprochen" [8]). Mt will diese Antwort als umschriebenes Ja verstanden wissen [9]) und konstruiert damit eine paraphrastische Redeweise, die schon aus formalen

[1]) Mt i 1. 16 f, 18; cf. Mt ii 4 (ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται).

[2]) Mt xi 2 (anders L vii 18); xvi 21 (anders M viii 31; L vii 18). Vgl. Mt xxi 5 (βασιλεύς).

[3]) s. Mt xxvi 68 (Zusatz χριστέ!); Mt xxvii 17, 22 (χριστός statt βασιλεύς).

[4]) Mt ix 27; xii 23; xv 22. Vgl. die kyriologisch erweiterte Formel κύριε, υἱὸς Δαυίδ in Mt xx 30 f. und die Ersetzung des ῥαββουνί von M x 51 durch κύριε in Mt xx 33 (dazu oben, S. 84).

[5]) Dagegen mag das ὡσάννα τῷ υἱῷ Δαυίδ in Mt xxi 9, 15 historisch sein.

[6]) Vgl. Bultmann, *a.a.O.*, S. 275 ff; Hirsch, *Die Vorlagen des L und das Sondergut des Mt* (1941), S. 308; Stauffer, *ZKG* 62 (1943/4)., S. 26.

[7]) In der synoptischen Theorie vom „Messiasgeheimnis", die Wrede ein wenig zu summarisch behandelt hat, muss man drei Komponenten unterscheiden: Die historische Erinnerung an die Zurückhaltung Jesu (J ii 24 f; Mt xi 27), die spätjüdische Tradition vom Messias incognitus (J vii 27) und die Tendenz der Urgemeinde, die jesuanische Abwehr gegen den Messiastitel als Geheimhaltungstaktik zu deuten.

[8]) Mt xxvi 63 f (σὺ εἶπας).

[9]) Vgl. Mt xxiv 5; xxvii 43. Schlatter zu Mt. xxvi 25; Klostermann, zu Mt xxvi 64.

Gründen als unjesuanisch gelten muss (cf. Mt v 37; Jak v 12). Kein Zweifel, hier hat der Evangelist die Messiaspraedikation der Urkirche in das Selbstzeugnis Jesu hineingeheimnisst.

Die gleiche Tendenz verrät sich indirekt in der Neuformulierung des Jesuslogions von den Lügenoffenbarungen der Zukunft. In M xiii 6 sagt Jesus: „Viele werden kommen in meinem Namen und werden sprechen ANI HU (so wie Jesus selbst in M xiv 62; vgl. L xxi 8). In Mt xxiv 5 aber ist jenes Wort im Sinne von Mt xxvi 64 messianologisch umstilisiert und damit theologisch auf das vulgäre Alltagsmass reduziert: πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ χριστός [1]).

Die massivste messianische Selbstpraedikation aber, die Jesus im Mt ausspricht, steht in Mt xxiii 10: μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς ὁ Χριστός. Der Spruch ist längst als gemeindetheologisches Spätlogion erkannt [2]). Man kann sich kein beweiskräftigeres Paradigma für die messianologischen Überlieferungstendenzen des Mt und seiner dogmatischen Gesinnungsgenossen denken als Mt xxiii 10.

Wir ziehen die Summe: Der Evangelist Matthäus hat ein theologisches Interesse am Messiasbegriff, das mit der allumfassenden Rejudaisierungstendenz im Matthäuskreis zusammenhängt. Er baut den Messiasbegriff darum allerwärts in sein Evangelium ein und retrojiziert ihn an entscheidenden Stellen in das Selbstzeugnis Jesu. Das aber ist dogmatische Geschichtskonstruktion und hat mit historischer Jesusüberlieferung nichts mehr zu tun.

7

Auch der Evangelist Lukas liebt die Messiasdogmatik [3]). Auch er fügt den Messiasbegriff und sinnverwandte Würdenamen oder Hohnworte an mancherlei Stellen in die überlieferten Jesusberichte ein [4]). Aber er bringt auch mindestens Ein historisch beachtliches Traditionsstück zum Thema Messias. In L xxiii 2 lautet die jüdische Anklage gegen Jesus im politischen Prozess: τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι. Diese Anklageworte dürften aus bester Überlieferung stammen. Denn sie verraten die messianologische Originalterminologie der Rabbinen, sind zeitgeschichtlich aktuell (Frühjahr 32 !), sind praezis und vernichtend, stimmen zu dem wohlbezeugten Titulus M xv 26 p; J xix 19 (s.o. S. 88) und füllen im übrigen genau die Lücke aus, die in den Prozessberichten von M xv 2 ff; Mt xxvii 1 ff und J xviii 33 ff offen bleibt [5]). Aber es handelt sich hier um die Vorwürfe der

[1]) Zu den inneren Unstimmigkeiten dieser Formulierung s. Wellhausen, *z. St.*

[2]) s. Wellhausen, Dalman u.a. bei Klostermann, *z. St.* Bultmann, *a.a.O.*, S. 154 f; 159 f.

[3]) s.L i 32; ii 11, 26; iv 41; xxiv 26, 46.

[4]) L xix 38; xxiii 37, 39.

[5]) Vgl. Wellhausen und Klostermann, *z.St.* Zu χριστὸς βασιλεύς und מלך המשיח s. Billerbeck und Merx, *z. St.*

Gegner Jesu [1]), und in den Augen des Evangelisten sind diese Vorwürfe allesamt ungerecht, nicht zuletzt die Anklage, Jesus wolle der messiaspolitische König sein [2]). Dazu stimmt, dass L auf die gewaltsame Retrojektion des Messiasbegriffes in das Selbstzeugnis Jesu ganz im Gegensatz zu Mt demonstrativ verzichtet [3]). Nur in den Ostergeschichten ist zweimal an entscheidender Stelle vom Messias die Rede (L xxiv 26, 46). Aber das sind Worte des Auferstandenen, die mit dem Selbstzeugnis Jesu vor seinem Tode nicht vermengt werden dürfen.

In summa: L ist an der kirchlichen Messiasdogmatik kaum weniger interessiert als Mt. Aber er macht Ernst mit L i 3 und beteiligt sich nicht an dem problematischen Versuch des Matthäuskreises, diese Messiasdogmatik in das Selbstzeugnis Jesu zurückzuverlegen.

8

In 1 J ii 22 lesen wir: Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός? Und in 1 J v 1 heisst es: Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. Ganz in diesem Sinne schreibt der Evan-

[1]) Nach mittelalterlicher Überlieferung sprach man in der Amoräerzeit gelegentlich von den messianischen Ichformeln, mit denen sich der Messias Israels offenbaren werde: Amulo von Lyon (um 850), Contra Judaeos, Migne PSL 116, Sp. 148, berichtet: Habent etiam scriptum in suis traditionibus, quod iste talis messias (Ben David) ostenderit se antiquitus cuidam magno eorum doctori, qui vocabat Josue Ben Levi: apparuisse autem primum in sordido habitu. Cumque ab illo, ignorante quis esset, corriperetur cur ita illotus et incultus incederet, repente se mutasse in aliam effigiem, et apparuisse quasi senem speciosum ... cumque ... requireret quisnam esset, respondisse eum: *Ego sum messias*, qui multas poenas pro vobis sustineo, et vos redempturus sum de captivitate. Die Passionsmotive berühren sich mit der Messianologie von Pesikta Rabbati (s.o. S. 86). Von der Begegnung Josuas ben Levi (Lydda um 230) mit dem Messias incognitus erzählt schon der Talmud (Sanh 98 a), dort aber ist von einer messianischen Ichformel keine Rede. Der Sammelmidrasch Lekach tob (um 1100) erklärt zu Nu xxiv 17 (130 a), Rabbi Levi (Tiberias um 280) habe von den eschatologischen Ereignissen nach dem Sturze Roms gesagt: „Sofort offenbart er sich ihnen, der König, der Messias, und spricht zu ihnen: *Ich bin der König, der Messias*, auf den ihr gehofft habt." Vielleicht darf man den mittelalterlichen Zeugen glauben. Vielleicht darf man die angeblichen Messiasvorstellungen der Amoräer sogar in die frühtannaitische Zeit hinaufdatieren? Dann hätten die Juden in L xxiii 2 Jesus dadurch als Pseudomessias diffamieren wollen, dass sie ihm die Proklamation genau derselben messianischen Ichformel nachsagten, mit der nach jüdischem Glauben der wahre Messias Israels hervortreten sollte und selbstverständlich allein hervortreten durfte: אנא הוא מלכא משיחא = ἐγώ εἰμι ὁ χριστὸς ὁ βασιλεύς. Dann hätten wir hier genau die messianische Ichpraedikation vor uns, die Kaiphas in M xiv 61 f. vergeblich aus Jesus herauszuholen versucht hat.

[2]) Vgl. L xx 25 f; xxii 25 ff., 67 ff; xxiii 4 und J. Héring, „Messie juif et messie chrétien", *Rev. d'hist. et de phil. rel.* 18 (1938), p. 425 f.

[3]) s. L ix 20; xxi 8; xxii 27.

gelist Johannes sein Evangelium: Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (J xx 31).

In den Synoptikern erscheint das Messiasbekenntnis der Jünger erst gegen Ende der Wirksamkeit Jesu, in Caesarea Philippi (s.o.S. 83). Im Vierten Evangelium ist es von Anfang an da, schon vor Beginn der täuferzeitlichen Tätigkeit [1]). Auch die mehr oder minder öffentlichen Kontroversen um die Messiasfrage und speziell um die Messianität Jesu setzen schon in dieser frühen Zeit ein [2]). Die Samariterin fragt μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός [3]). Die Galiläer wollen Jesus zum König machen (J vi 15). Später debattieren die Festpilger in Jerusalem mehrfach über die Frage, inwieweit die Gestalt Jesu zu den verschiedenen Messiasbildern der jüdischen Tradition stimme oder nicht [4]). Das sind Kontroversfragen, die gewiss nicht erst und nur, aber doch wohl vor allem im apostolischen Zeitalter akut waren. In J ix 22 verbietet der Hohe Rat das Messiasbekenntnis bei Strafe der Exkommunikation. In J xi 27 sagt Martha: Ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Kein Zweifel, das ist eine katechismushafte Bekenntnisformel aus der Zeit von J xx 31 und 1 J ii 22; iv 15; v 1, 5.

Wie aber antwortet der johanneische Christus auf diese Messiasfragen und Messiasbekenntnisse? Er antwortet darauf ungefähr ebenso zurückhaltend wie der Christus des Zweiten und Dritten Evangeliums (s. J x 24!). In J i 51 beantwortet er das Messiasbekenntnis der ersten Jünger ganz im Geiste von M viii 29 ff. mit einem Menschensohnlogion. In J iii 13 f. ist ausschliesslich vom Menschensohn die Rede. In dem Messiasdialog mit der Samariterin sagt er ein vieldeutiges Ichwort, das an das ANI HU' von M xiv 62 erinnert (J iv 62). In J vi 15 entzieht er sich der geplanten Königsproklamation. In J x 25 vermeidet er im Stile von L xxii 67 die klare Erklärung: Ich bin der Messias. Über Marthas hochdogmatisches Messiasbekenntnis geht er mit Schweigen hinweg (J xi 27 ff.), so wie er im Markusbericht vom Einzug in Jerusalem über die messianischen Adventsakklamationen hinweghört (M xi 10). Ja, im johanneischen Einzugsbericht (vgl. o. S. 87) besteigt Jesus das Reittier von Sach ix 9 erst nach dem Beginn der messiaspolitischen Ovationen [5]), um durch diese Geste gegen die Königsakklama-

---

[1]) J i 41. Da der Evangelist das Messiasbekenntnis schon so früh bringt, wählt er später in seinem Kurzbericht über das Petrusbekenntnis (von Caesarea Philippi) eine andere Formulierung, s.J vi 69.

[2]) J i 20, 25, 45 f, 49 ff; iii 28.

[3]) J iv 29. In J iv 25 bietet der Evangelist die semitische Namensform Μεσσίας. So auch schon in J i 41. Aber im Munde der Samariterin wirkt der Messiasname befremdlich. Denn die Zentralgestalt der samaritanischen Eschatologie hatte (wenigstens in den späteren Texten) den Würdenamen Taheb (der Wiederkehrende). Diese Unstimmigkeit kann die Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der johanneischen Messiasberichte nur verstärken.

[4]) J vii 26 f., 31, 41 f; xii 34.

[5]) J xii 13 spricht im Sinne der antiken Adventsterminologie von einer ὑπάντησις, d.h. von der offiziellen Einholung des ankommenden Herrschers in seine Hauptstadt. Dabei spielen nach dem Zeugnis antiker Texte, Münzen und Triumphalreliefs die Palmen und ἱμάτια, die Epiphaniewunder, Akklamationen und Adventshymnen eine grosse Rolle. Auch von Adventsdeputa-

ion zu protestieren (J xli 13 f; vgl. J vi 15). Der Evangelist setzt ausdrücklich hinzu, dass die Jünger den antimessianischen Sinn dieser Gegendemonstration garnicht sofort, sondern erst später begriffen haben (J xii 15 f). Jesus will König sein, aber ein unpolitischer und unmilitanter König. Das betont der johanneische Christus im Königsdialog mit Pilatus noch nachdrücklicher als der synoptische (J xviii 33 ff.).

Nur an Einer Stelle gebraucht Jesus im Johannesevangelium expressis verbis eine messianisch klingende Selbstbezeichnung - im hochpriesterlichen Gebet: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν (J xvii 3). Die Formulierung des Satzes ist mehr johanneisch als jesuanisch. Die Wortverbindung Ἰησοῦς Χριστός aber ist mehr gemeinchristlich als schuljohanneisch. Sie kommt nur an zwei Stellen des J vor (hier und in J i 17) und ist vielleicht beiderorts lediglich eine vulgärkirchliche Glosse [1]), jedenfalls eine erstarrte Allerweltsformel ohne dogmatisches Vollgewicht. Sie muss daher sowohl für das Selbstzeugnis Jesu, als auch für die Messiasdogmatik des Vierten Evangelisten ausser Ansatz bleiben.

In summa: Auch J ist an der kirchlichen Messiasdogmatik stark interessiert. Er bringt dies Interesse zum Ausdruck, indem er den Messiasbekenntnissen und Messiaskontroversen in seinem Evangelium besonders viel Raum gewährt. Aber er bringt gerade in diesen Zusammenhängen nur umso stärker die Tatsache zur Geltung, dass Jesus selber die Messiaspraedikation stets vermieden, übergangen oder abgewehrt hat, ganz im Sinne der Logienquelle wie der ältesten Markus- und Lukasberichte—und in ostentativem Gegensatz zu der Darstellung des Mt.

9

In L xxiii 2 sagen die klerikalen Ankläger Jesu zu Pilatus: τοῦτον εὕραμεν... λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι. Wird diese Anklage in den rabbinischen Jesustexten des Altertums irgendwo

tionen hören wir, die dem Parusieherrscher viele Kilometer vor das Stadttor entgegenziehen. Beste Materialsammlung bei A. Alföldi, „Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am Römischen Kaiserhofe", *Röm. Mitt.* 49 (1934), S. 88 ff. Ganz in diesem Stile stellt J xii 12/19 die ὑπάντησις Jesu dar. Aber die Darstellung braucht deshalb nicht unhistorisch zu sein. Denn auch M xi 7/10 passt zu diesem Bild. Ja, die beiden Adventsberichte lassen sich zur Not sogar vereinigen. Es scheint, dass die Passahpilger damals in Anlehnung an das antike Adventsritual tatsächlich eine messianische Paruseifeier improvisieren wollten (vgl. Wellhausen zu M xi 9). Vielleicht war schon die Salbung in Bethanien (M xiv 3/8 p.) als messianische Salbung gemeint (vgl. L xix 11; J xi 16) und ist dann von Jesus ganz im Sinne von M viii 29/31 passionstheologisch umgedeutet worden.

[1]) Vgl. Bultmann (1941) zu J i 17 und xvii 3 (S. 4 und 378), dazu *Ergänzungsheft* (1950), S. 38.

wiederholt oder bestätigt? Die Frage ist anscheinend noch niemals gestellt worden. Aber sie ist notwendig. Wie lautet die Antwort? Nein, die Tannaiten und Amoräer, d.h. die Rabbinen des ersten bis sechsten Jahrhunderts, sagen kein Wort von einer solchen Anklage.

Warum nicht? Sie sagen kein Wort von Pilatus, kein Wort vom politischen Prozess Jesu, und haben darum keinerlei Anlass, von den Anklagen zu sprechen, die dort gegen Jesus erhoben worden sind. Der antike Rabbinat geht über die demütigende Abhängigkeit des jüdischen Zentralgerichtshofes von der römischen Justizbehörde stillschweigend hinweg und spricht ausschliesslich vom religionsgesetzlichen Prozess Jesu, der vor dem Grossen Synhedrium verhandelt wurde [1]).

Die antiken Rabbinen berichten einiges vom Selbstzeugnis Jesu, insbesondere vom Menschensohn, und liefern uns dadurch eine willkommene Bestätigung der Evangelienberichte (s.o.S. 82). Was wissen sie vom messianischen Selbstzeugnis Jesu zu sagen? Auch diese Frage ist noch niemals gestellt worden. Aber sie lohnt sich. Denn die Antwort lautet: Nichts. Die rabbinischen Texte des jüdischen Altertums kämpfen gegen vielerlei Selbstbezeichnungen und Ichformeln Jesu, nicht nur gegen die Menschensohnpraedikation, sondern auch gegen die Selbstbezeichnungen Gott, Gottessohn u.a.m. Aber nirgends behaupten die Tannaiten oder Amoräer, dass Jesus sich selbst als den Messias bezeichnet habe.

Dies Schweigen kann auf keinen Fall zufällig sein. Denn die Rabbinen verzichten damit auf ein höchst ergiebiges Kampfthema. Nach einem mittelalterlichen Bibelkommentar hat Rabbi Levi (um 280) erklärt: Sobald die Juden der Endzeit Rom erobert haben, erscheint der messianische König und spricht zu ihnen. „Ich bin der König, der Messias". [2]). Man sieht, wie positiv die Amoräer an den Ichformeln ihres künftigen Messias interessiert waren. Wenn Jesus je eine messianische Ichformel dieser Art in den Mund ge-

[1]) In Sanh 43a wird die Frage, wer die Kreuzigung Jesu vollzogen hat, klug umgangen. In dem amtlichen Sendschreiben des Grossen Synhedriums bei Justin Dialogus 108, 2 drückt sich der jüdische Gerichtshof so aus, als ob er selber die Kreuzigungsstrafe verhängt hätte. Die Entziehung der Blutgerichtsbarkeit (s. J xviii 31) wird in der babylonischen Halacha, d.h. der offiziellen Rechtsüberlieferung, planmässig vertuscht. H. Lietzmann (*SPAW* 1931, S. 318f) hätte sich durch diese tendenziöse Vertuschungstaktik nicht irreführen lassen dürfen.

[2]) s. oben S. 91, Anm. 1. Dort auch eine ähnliche messianische Ichprädikation, deren Paradosis bis in die frühamoräische Zeit (um 230) zurückgeführt wird.

ommen hätte, so hätten jene Rabbinen sie gewisslich ans Licht ezogen, weiter tradiert und mit allen Mitteln bekämpft. Aber sie un es nicht. Warum? Es gibt nur Eine Antwort: Die antiken Rabbinen wissen nichts von irgendwelchen messianischen Ichworten Jesu. In diesem Falle ist ein argumentum e silentio legitim. Das Schweigen der antiken Rabbinen bestätigt die These, die wir us dem kritischen Studium der Evangelien gewonnen haben: esus hat sich nicht als den Messias bezeichnet.

Diese doppelte Fehlanzeige aber (kein politischer Prozessbericht, keine Nachricht über jesuanische Messiaspraedikationen) führt, so scheint mir, u einer grundsätzlichen Einsicht, deren Konsequenzen weit über das Messiasproblem hinausreichen: Die Jesusüberlieferung des antiken Rabbinats usst nicht auf den Evangelien. Das NT berichtet von der jüdischen Anklage im Pilatusprozess (L xxiii 2f), aber auch ausdrücklich von messianischen Selbstpraedikationen Jesu (Mt xxvi 10; J xvii 3 u.o.). Die Tannaiten und Amoräer über berichten von alledem kein Wort, obgleich sie sonst an allen Selbstaussagen Jesu polemisch stark interessiert sind und gerade an messianischen Ichworten Jesu aufs stärkste interessiert sein müssten. Sie berichten nichts davon, weil die frührabbinische Tradition davon nichts weiss. Ergo schöpft der antike Rabbinat aus dieser Eigentradition und nur aus ihr, gleichviel, was im NT steht (Daher wohl auch das Schweigen des antiken Rabbinats über Judas Ischarioth u.a.m.). Damit aber dürfte eine alte Streitfrage positiv entschieden sein: Die Jesuszeugnisse des rabbinischen Altertums sind unabhängig vom NT, sie haben selbständigen Quellenwert.

Rabbi Akiba hat den jüdischen Laien die Lektüre der Evangelien verboten. Aber viele Rabbinen der Spätantike haben die kanonischen Evangelien oder verwandte christliche Jesusschriften gekannt und bekämpft. Indessen, sie haben ihre eigenständige Jesusüberlieferung zum Masstab und Kriterium der christlichen Jesustradition gemacht. Die rabbinischen Quellen berichteten nichts von messianischen Ichworten Jesu. Darum haben die Rabbinen die Evangelienberichte über Jesu messianische Selbstaussagen einfach ignoriert, wenn je sie ihnen begegnet sind.

Ist diese unsere Deutung des traditionsgeschichtlichen Tatbestandes richtig, so braucht man in Zukunft nicht mehr zu fürchten, dass man in einen circulus vitiosus gerate und nur das umgefälschte Zeugnis der Evangelien vernehme, wenn man die antiken Rabbinen über Jesus befragt. Man darf ihre Jesusnachrichten vielmehr als autogene Zeugnisse neben den Evangelien und selbständige Kontrollinstanzen zu den Evangelien verwerten.

10

Wir haben bisher nur von den antiken Rabbinen gesprochen, den Tannaiten und Amoräern. Ganz anders steht es mit dem mittelalterlichen Rabbinat, der mit dem Zeitalter der Gaonäer (600-1000) beginnt. Die populärsten Dokumente der mittelalterlichen Jesus-

polemik sind die jüdischen Jesusparodien, die sogenannten Tholedoth Jeschu [1]). Diese Schmähschriften schöpfen im Gegensatz zu der vormittelalterlichen Jesuspolemik nicht nur aus der genuin jüdischen Jesustradition, sondern vor allem aus den christlichen Evangelien, und ihre eigene Leistung besteht in der Hauptsache darin, dass sie die kirchliche Jesusdarstellung nach Kräften verdrehen und karikieren. Bringen diese Schriften irgendwelche messianischen Ichformeln im Munde Jesu? Die ältesten Tholedothhandschriften, die wir bis jetzt kennen, sind einige aramäische Originalfragmente des 7. und 8. Jahrhunderts, die vor mehreren Jahrzehnten in der berühmten Geniza der Esrasynagoge von Altkairo ans Licht gekommen sind. In diesen Handschriften spielt der Pilatusprozess, den der antike Rabbinat so konsequent ignoriert hat, eine auffällig grosse Rolle [2]). Man sieht, der Einfluss des NT macht sich sofort bemerkbar! In diesen Prozessberichten sind nun allerdings keine Anklagen im Sinne von L xxiii 2c, in diesen Tholedoth sind überhaupt keine messianischen Selbstproklamationen Jesu enthalten. Indessen, das dürfte an dem fragmentarischen Charakter dieser Texte liegen.

Denn man kann jetzt, so scheint mir, ein indirektes Zeugnis für die jüdische Jesuspolemik des Frühmittelalters vorlegen, in dem auch der Kampf gegen die messianischen Ichworte Jesu nicht fehlt. Es handelt sich um einen altchinesischen Jesustext, der erst seit 1916 bekannt und seit 1931 wissenschaftlich ediert ist [3]). Er ist handschriftlich aufs Jahr genau datiert (anno 641), ist damals von dem syrochinesischen Missionsbischof A-lo-pen (Jabh-allaha) oder einem seiner engsten Mitarbeiter in der chinesischen Hauptstadt Chang-an (etwa tausend Kilometer südwestlich von Peking) verfasst, dem Kaiser vorgelegt, in seinem Auftrag für die Hof-

[1]) Die bekannteste Sammlung ist S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (1902). Neuere Methoden und Gesichtspunkte bei H. J. Schonfield, *According to the Hebrews* (London 1937). Daneben bleiben die älteren Ausgaben von Wagenseil, Huldrich, Eisenmenger wertvoll. Die neugefundenen Texte sind zumeist bei Schechter (Geniza) und in *MGWJ* (passim) publiziert.

[2]) s.z.B. Krauss, *a.a.O.*, S. 36 f. Auch „Judas" taucht jetzt auf.

[3]) s. P.Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, 2. Aufl., Tokyo 1951. Die erste Auflage erschien 1939. Die zweite ist massgeblich, weil die Zeitansätze der ersten anno 1943 durch neue Textfunde bestätigt und praezisiert worden sind. Ich hoffe diese Texte, die bisher in der Jesusforschung noch ganz unbeachtet geblieben sind, an anderer Stelle ausführlicher zu behandeln.

ibliothek amtlich ins Chinesische übersetzt worden und geht uf syrisch-nestorianische Quellen aus der Zeit vor 635 zurück. n diesem Jesustext wird einigermassen ausführlich über den Pro- ess Jesu berichtet, nun auch über Pilatus und den politischen Prozess, der uns soeben als Lieblingsthema der Tholedothpolemik egegnet ist. In diesem Zusammenhang hören wir von den jüdischen Anklägern, die folgendermassen sprechen: „Dieser Sohn des Herrn ezeugt von sich selbst in seinen eigenen Worten: ICH bin leib- aftig der Messias. Nun, hat jemals ein Mensch den frechen Mut ehabt, solch eine Erklärung zu verkündigen?! Dieser Mann ist icht der Messias. Er ist ein Betrüger" [1]). Die messianische Selbst- proklamation lautet im chinesischen [2]) Text: Wo (= ICH) shi = bin leibhaftig) Mi-shï -ho [3]). „Wo" ist das emphatische ICH, las in amtlichen Kundgebungen seinen Platz hat und die singuläre Geltung des Sprechenden stark unterstreicht, im Unterschied zu ‚wu", dem Ich des Alltagsmenschen und der Alltagssprache. Darum schreiben wir jenes ICH in Grossbuchstaben. Shi heisst echt, recht, richtig, in verbaler Verwendung richtig, rechtmässig wirklich sein, heisst aber zugleich als Demonstrativpronomen so viel wie „dieser", in verbaler Verwendung „dieser sein", und über- nimmt daher im klassischen Chinesisch die Funktion einer emphati- schen Kopula. Jenes shi wäre in einem alltäglichen Ausspruch überflüssig; der Satz Wo Mishïho wäre syntaktisch durchaus voll- ständig und sinnvoll. Die Einfügung der emphatischen Kopula erfolgt lediglich aus stilistischen Gründen, um zum Ausdruck zu bringen, dass das Subjekt der Proklamation wirklich und leib- haftig der oder das ist, was das Praedikat von ihm aussagt [4]).

---

[1]) s. Saeki, *a.a.O.*: Chinesischer Teil, p. 55, Englischer Teil, p. 212. Man beachte, dass Jesus hier nicht als Gotteslästerer angeklagt wird (wie mit Recht im religionsgeschichtlichen Prozess, s. M xiv 64), sondern historisch exakt und juristisch korrekt als Betrüger, d.h. als Pseudomessias, vgl. L xxiii 2; Mt xxvii 63.

[2]) Für freundliche Beratung und Hilfe in allen sinologischen Fragen darf ich meinem Erlanger Kollegen, Herrn Dr. Hans Steininger, auch hier meinen herzlichen Dank aussprechen.

[3]) Über Mi-shï-ho und andere Transskriptionen des Wortes Messias s. Saeki, p. 43 f; 258 u.ö.; Cheng Yi-li und Tsao Cheng-shiu, *A New English-Chinese Dictionary* (1953), p. 792 s.v. Messiah.

[4]) s. G. von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik* (2. Aufl. 1953), §§ 480; 485; 488; 1190. H. Steininger schreibt in einer noch ungedruckten Untersuchung über Li T'ai-Poh (die der Herr Verfasser mir in der liberalsten Weise zur Verfügung gestellt hat), S. 7 f: „Shi hat nach den chinesischen und japanischen Erklärern zwei (unschwer auseinander ableitbare) Bedeutungen:

Daher unsere Verdeutschung: ICH bin leibhaftig der Messias. Di ungewöhnliche Schreibweise und Übersetzung möchte lediglic auf die ungewöhnliche Formulierung des chinesischen Textes hin weisen. Wie aber kommt der Autor des chinesischen Jesusberichte zu dieser ungewöhnlichen Ausdrucksweise? Die auffällige Formu lierung des chinesischen Textes erklärt sich m.E. am beste wenn wir sie von einem aramäischen Ichwort herleiten (Mischïh = מְשִׁיחָא), das auf dem Umweg über die homogene syrische For mulierung zum Autor des chinesischen Jesustextes gelangt is Das hebräische Aequivalent zu dem emphatischen „wo" des China textes lautet אני ,אנכי, aramäisch אנא. Wie im Chinesischen, s dient auch im semitischen Sprachgebrauch die ausdrücklich Setzung des Personalpronomens der Ersten Person dazu, das Ic des Sprechers klar und stark herauszuheben. Noch auffälliger is der semitische Analogiefall zu dem chinesischen shi. Denn auc im semitischen Sprachgebrauch kann das Demonstrativpronome (הוא) bekanntlich die Funktion der Kopula übernehmen [1]. Auch im Hebräischen und Aramäischen ist jene Demonstrativ kopula syntaktisch überflüssig [2]), stilistisch aber hochbedeutsam weil sie den emphatischen Charakter und Geltungsanspruch de Messiasproklamation unterstreicht [3]). So würde die semitisch Modellformel der chinesischen Ichproklamation in hebräische Fassung lauten אני הוא המשיח, in aramäischer Fassung אנא הוא משיחא [4]). Wir veranschaulichen die frappante Kongruenz der semi

---

erstens „recht, richtig" (Gegensatz: „unecht, falsch") und zweitens: „dies dieser, soseiend, so". In beiden Bedeutungen kann es, wie die meisten chi nesischen Wörter, auch verbal verwendet werden. Das ergibt die Bedeu tungen „recht sein, richtig sein, rechtmässig oder richtig verwirklichen dies sein, so sein", die unmerklich ineinander übergehen und in deutsche Übersetzung häufig einfach durch „sein" wiedergegeben werden können weshalb das Wort von abendländischen Erklärern auch gern als Kopul angesprochen wird".

[1]) Cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisc* (1894), S. 76 f; C. Brockelmann, *Vergl. Grammatik der sem. Sprachen* II § 149 b; 53 c.

[2]) Selbst Barkochba sagt in Sanh 93 b lediglich אנא משיח.

[3]) Z.B. jTaan 4 (68 d) דין הוא מלכא משיחא. Dass dies emphatische הוא mehr bedeutet als ein indogermanisches Hilfszeitwort, sucht die Septuaginta in Jes lii 6 durch ein zugesetztes αὐτός zum Ausdruck zu bringen: s. MT אני הוא המדבר, LXX: ἐγώ εἰμι αὐτός ὁ λαλῶν. Denselben Weg schlägt Saeki ein, wenn er unseren chinesischen Messiastext übersetzt: I am the Messiah Himself (p. 212).

[4]) Wir schreiben im hebräischen Text המשיח, in der aramäischen Fassung משיחא, weil „Messias" in den hebräischen und aramäischen Ichformeln

ischen und chinesischen Formulierung durch eine Tabelle, die mit Rücksicht auf die chinesische Schreibweise in allen Sprachen columnenweise von oben nach unten zu lesen ist.

אני	אנא	我	Wo	ICH
הוא	הוא	是	shi	bin leibhaftig
		弥	Mi-	
המשיח	משיחא	師	shĭ-	der Messias
		訶	ho	

Schon das spricht für einen Zusammenhang zwischen dem chinesischen Jesustext und der Tholedothliteratur. Aber auch die neuerwachte Vorliebe für den Pilatusprozess, das Kampfwort „Betrüger" und zahlreiche andere Motive unseres Chinatextes dürften aus der Tholedothüberlieferung stammen [1]).

In China gab es unseres Wissens niemals eine jüdische Kampfliteratur im Stile der Tholedoth Jeschu. Wohl aber sind im persischen und arabischen Raum verschiedene Tholedothhandschriften aufgetaucht [2]). Aus ungefähr demselben Raum stammt der Autor der chinesischen Jesusschrift, und die Vorlage dieser Schrift ist in Persien entstanden. Nach alledem ist es zumindest ausserordentlich wahrscheinlich, dass die syrische Vorlage jenes chinesischen Jesustextes ihre jüdischen Kampfsätze aus der originaljüdischen

---

des Frühmittelalters meist determiniert erscheint. (Der Chinese kennt überhaupt keinen Artikel.) Zur syrischen Formulierung s. A. Merx (1905) zu M i 1 und L xxiii 2.

[1]) Zum Thema „Jesus ein Betrüger" s. Mt xxvii 63; Justin Dialogus 108; Sanh 43 a; Sabb 104 b; Krauss, *a.a.O.*, S. 54 ff; 95 ff u.ö. Zum Thema „Gottessohn" s. ebenda S. 6; 42; 96 f. u.ö. Die auffällige Bezeichnung „Sohn des Herrn" fusst auf dem messianischen Ichwort Psalm ii 7, das in den Tholedoth zum eisernen Bestand der Ichreden Jesu gehört, s. Krauss, *a.a.O.*, S. 53; 94 u.ö. In der chinesischen Jesusvita spielt die Verbindung zwischen Judas und seinen jüdischen Glaubensgenossen eine besondere Rolle (s. Saeki, p. 211; 238 ff.) — genau so wie in den Tholedoth (s. Krauss, S. 55; 107 ff). In der chin. Jesusvita heisst es: „Einige Juden kamen gleichfalls früh am Morgen des dritten Tages zum Grab, um sicher zu sein in dieser Angelegenheit. Siehe, der Messias war auferstanden und verschwunden"- Saeki, p. 218). In den Tholedoth (Krauss, S. 45; 58) sagen die Juden: „Her zum Grab, lasset uns nachprüfen (נטלי לקברא איספיקא). Ohne genealogischen Zusammenhang zwischen Tholedoth und Chinatext sind so viele und so wesentliche Analogien kaum zu erklären.

[2]) s. Krauss, *a.a.O.*, S. 30 f und oben S. 96, Anm. 1.

Tholedothüberlieferung ihrer Zeit und Heimat schöpft [1]). So sind wir, wenn unsere Hypothesen und Schlussfolgerungen als haltbar gelten dürfen, auf dem Umwege über einen frühnestorianischen Chinatext der ältesten jüdischen Nachricht über ein messianisches Ichwort Jesu auf die Spur gekommen — einer pseudomessianischen Ichformel Jesu, von der jüdischen Polemik aufgrund von L xxiii 2 Mt xxiii 10; J xvii 3 und ähnlichen Evangelienstellen fingiert [2]) und in der jüdischen Tholedothliteratur des ostsyrischen Raumes vor 635 post tradiert.

Zweihundert Jahre später meldet sich ein weiterer Zeuge, diesmal im Westen: Der Erzbischof Agobard von Lyon († 840) spricht über die jüdische Jesuspolemik im französischen Raum und bringt aus einem (uns heute verlorenen) Tholedothmanuskript den Bericht über den Einzug Jesu in Jerusalem. Die Jünger kommen Jesus entgegen und singen: Osanna Filio David [3]). Das ist kein messianisches Ichwort, aber immerhin eine messianologische Akklamation, und in diesem Falle können wir die Quelle der Tholedothnachricht mit Sicherheit nachweisen: Der Hosiannaruf ist unverändert aus Mt 21, 9 übernommen. Man sieht, wir stehen hier bereits mitten in der neuen Kampfperiode, in der die jüdische Polemik nicht mehr ausschliesslich aus der rabbinischen Eigentradition schöpft, sondern mit besonderem Effekt die Evangelienberichte ausplündert und karikiert (vgl. oben S. 95f.). So tritt denn der politische Prozess vor Pilatus, der seit den uns erkennbaren Anfängen der Tholedothpolemik so gern behandelt wird, auch in Agobards Textreferat stark in den Vordergrund. Aber eine Anklage im Sinne von L xxiii 2 c oder gar eine unmittelbare messianische Selbstaussage Jesu kommt in Agobards Referat nicht zur Sprache. In diesem entscheidenden Punkte behält das Zeugnis des chinesischen Jesustextes von 641 seine singuläre Bedeutsamkeit. Die jüdische Kampfschrift, die dort benutzt wurde, ist nicht nur älter als Agobards Quelle, sondern anscheinend auch reicher.

---

[1]) In einer anderen chinesischen Jesusvita gleicher Herkunft und Entstehungszeit erscheint Jesus zunächst als Täuferschüler (Saeki, p. 141). Ebenso in der Tholedothpolemik, s. Agobard von Lyon in *MPSL* 104, Sp. 87: Jesum quendam iuvenem fuisse apud eos honorabilem et magisterio Baptistae Johannis eruditum. In derselben chines. Jesusvita gilt Pilatus als „Grosskönig" (Saeki, p. 144). Auch das weist auf späte und ausserchristliche Quellen, speziell aus dem persischen Raum. Denn in RGinza 1, 201 heisst Pilatus „der König der Welt". Vgl. dazu Stauffer in *ZNW* 46 (1955), S. 1 und 9.

[2]) Solche Fiktion ergab sich umso leichter, wenn die Anklage L 23, 2 schon von Hause aus nach dem Modell der messianischen Selbstpraedikation des jüdischen Messias stilisiert war, s. oben S. 91, Anm. 1. Vielleicht hat auch das Ichwort des Pseudomessias Barkochba (s. oben S. 98, Anm. 2) auf die Jesustradition mit eingewirkt.

[3]) s. Migne, PSL 104, Sp. 87 f. Auch Agobards Nachfolger, der Erzbischof Amulo von Lyon (841/52), kennt und bekämpft eine jüdische Tholedothhandschrift; s. darüber oben S. 91, Anm. 1.

Die jüdische Quelle Agobards ist wesentlich sicherer fassbar als die jüdi- ie Kampftradition in dem chinesischen Jesustext. Aber auch Agobards elle kennen wir nur aus dem Referat des christlichen Gegners. Haben wir ch jüdische Originalzeugnisse zu unserem Thema?

In einem eschatologischen Traktat des jüdischen Mittelalters (um 950) gt der Pseudomessias Armilos in mannigfachen Variationen אני הוא משיח[1]). Armilos trägt unverkennbar die Züge Jesu in polemischer Verzerrung d eschatologischer Potenzierung. Er gilt z.B. als der Sohn einer Marmor- ngfrau. Zu diesen Jesusmotiven im Bild des Armilos gehört auch sein essianisches Ichwort. Wahrscheinlich fusst der jüdische Polemiker hier f der Jesusdarstellung der Tholedoth. Jedenfalls ist seine Polemik ein dizium dafür, dass die jüdische Jesustradition um 950 die messianischen hformeln für ein besonderes Charakteristikum der Verkündigung Jesu elt. Indessen, auch dieser Text ist nur ein indirekter Beitrag zur jüdischen susvita. Gibt es auch Originalhandschriften der jüdischen Tholedothlite- tur, die von messianischen Ichworten Jesu berichten?

Fast in allen hebräischen Tholedothhandschriften, die wir haben, itt Jesus mit messianischen Ichproklamationen hervor! Wir tieren nur ein Beispiel: Jesus verkündet: אני הוא המשיח. Die An- läger Jesu erklären vor dem römischen Gerichtshof: „Dieser Mann gt, er sei der Messias (כי הוא משיח) Dieser Mann übt Zauberei und erleitet die Welt" [2]). Man sieht, das ist genau die Anklage, die uns dem chinesischen Jesustext begegnet ist, und ganz genau die se- itische Urform des messianischen Ichwortes, die wird dort als Vorlage der chinesischen Ichformel postuliert haben (s.o. S. 98). Man kann sich keine bessere Bestätigung unserer Vermutung wünschen. Die hebräische Tholedothhandschrift, die wir hier zitiert aben, ist rund tausend Jahre jünger als die Quelle, aus der wir as Ichwort des chinesischen Jesustextes herzuleiten versuchten. Das kann uns nur willkommen sein. Denn so beweist der chinesische esustext das hohe Alter, der Originaltext der Tholedoth aber eweist die erstaunliche Konstanz jener Jesuspolemik.

II

Wir haben oben den Satz aufgestellt: Die antiken Rabbinen agen nichts von messianischen Selbstzeugnissen Jesu, weil sie auf

---

[1]) s. Tefillath des Rabbi Schimon ben Jochai bei JELLINEK, *Beth hammidrasch* IV 124, 25.

[2]) s. KRAUSS, *a.a.O.*, S. 41; 53 f; weitere Beispiele ebenda S. 95; 105; 119; 124 u.ö. Ebenso bei E. BISCHOFF, *Ein jüdisch-deutsches Leben Jesu* (1895), S. 19 f.; dort auch das Kampfwort merammeh (מרמה – Betrüger); vgl. dazu oben S. 99, Anm. 1.

der originaljüdischen Jesusüberlieferung fussen und darum die Evangelienberichte ignorieren oder ablehnen. Wir konnten nun die Gegenprobe auf jene Hypothese machen. Die mittelalterliche Jesuspolemik ändert ihre Taktik, sie schöpft die Evangelien aus und pervertiert sie. Darum bringt sie nun mit einem Male in polemischem Anschluss an die Evangelien eine Menge von messianischen Ichformeln im Munde Jesu.

In summa: Die Jesusüberlieferung des antiken Rabbinats hat selbständigen Quellenwert (s.o.S. 95). Aber sie berichtet nichts über messianische Ichworte Jesu. Die Tholedothpolemik des Mittelalters zitiert massenhaft messianische Ichformeln Jesu. Aber sie hat keinen selbständigen Quellenwert. So bestätigt das kritische Studium der jüdischen Jesustexte auf sehr verschiedene Weise das Endergebnis unserer Evangelienanalyse: Jesus hat sich nicht als den Messias bezeichnet.

12

Der Grund ist klar: Die Messiashoffnung war vor allem die Hoffnung der jüdischen Widerstandsbewegung, die Zukunftshoffnung der politischen Religion. Jesus will mit dieser Messiashoffnung nichts zu schaffen haben. Aber auch der Messiasbegriff des Jüngerkreises, auch der entmilitarisierte und entpolitisierte Messiasbegriff der Stillen im Lande genügte ihm nicht. Er war für den apokalyptischen Sendungsanspruch Jesu zu eng, zu pietistisch, zu spiritualistisch. Darum hat Jesus sich nicht als den Messias bezeichnet, sondern als den Menschensohn [1]). Den höchsten und reinsten Ausdruck aber (s.o.S. 88) fand der metaphysische Geltungsanspruch Jesu in der geheimnisvollen Theophanieformel ANI HU.

[1]) Die Urkirche hat unter dem Einfluss der Jüngergemeinde den Würdenamen Messias (Χριστός) zu bekenntnishafter Geltung erhoben, hat ihn aber gleichzeitig ausgeweitet. Sie hat ihn verstanden und verinhaltlicht im Sinne der jesuanischen Menschensohnpraedikation, die ihrerseits nie in das kirchliche Bekenntnis aufgenommen worden ist.

THE LUCAN TEXT OF THE LORD'S PRAYER (LK xi 2-4)

BY

ROBERT LEANEY

Nottingham

STREETER [1]) argued that the reading ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς of 162, 700 Gregory of Nyssa, Maximus of Turin, and perhaps also Marcion [2]), was original, and that the differences between Lk xi 2-4 and Mt vi 9-13, added to the fact that in Matthew the prayer occurs in a block of M, and in Luke in the middle of a block of L, indicated that this was not a Q passage. On the other hand, it is not certain that all the first eight verses of Mt vi are M; and in any case Q is not far away (Mt v 48) and in Luke is nearer still (xi 40). On the other points made by STREETER, KILPATRICK has shown [3]) that the phrases in Mt vi 9-13 which have no parallel in Luke are explicable as editorial additions. If we read in Lk xi 2-4 at the end of verse 2 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου we can reconstruct the core of the Lord's Prayer without either Matthaean or Lucan additions as follows (using Luke's language where there is a slight but insignificant difference):

πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

Such a reconstruction would reveal a prayer of point and substance, common to Matthew and Luke: it could be safely assigned to Q, if we assume this common written source. Apart from any discussion of Q, we may admit that STREETER may well have been mistaken in his attempt to establish a Lord's Prayer in two versions independent of one another and of the authors who used them; but this should not obscure the fact that the reading "May thy Holy Spirit come upon us and cleanse us" may be original.

This is a view with perhaps few supporters. Thus, for example,

[1]) *Four Gospels*, p. 276-7.
[2]) See *Sitzungsberichte of Berlin Academy* 1904, p. 26 ff.
[3]) *The Origins of the Gospel according to S. Matthew*, p. 21.

METZGER [1]) writes: "Although Blass, Harnack, and Streeter were inclined to regard the petition for the Holy Spirit as original in Luke, it is altogether likely that the variant form is a liturgical adaptation of the original form of the Lord's Prayer used perhaps when celebrating the rite of baptism or of the laying on of hands. Furthermore, the cleansing descent of the Holy Spirit is so definitely a Christian, ecclesiastical concept that one cannot understand why, if it were original in the prayer, it should have been supplanted in the overwhelming majority of witnesses by a concept originally much more Jewish in its piety ("thy kingdom come")." Whether or not the concept is in fact less Jewish than the familiar "thy kingdom come" will be considered presently. As for its being supplanted, we may urge that this is part of the process by which the Matthaean version has completely ousted the Lucan in general Christian usage.

A view opposite to METZGER's has recently been expressed by LAMPE [2]), who thinks that it "seems likely", though controversial, that the petition: "May thy holy Spirit come upon us and cleanse us" is part of St. Luke's own version of the Lord's Prayer. We may therefore venture to state the case for the authenticity of Gregory's reading.

In the first place, the words are Lucan: in verse 13 Luke writes δώσει πνεῦμα ἅγιον where Matthew (vii 11) has δώσει ἀγαθά: in view of Matthew's notorious "spiritualizing" tendency it is unlikely that the alteration is on his side here (cf. e. g. Mt v 3). For καθαρίζω of a spiritual or metaphorical purification cf. Ac x 15, xi 8, and especially xv 9 where the gift of the Holy Spirit is associated with a purification of the hearts of those who receive it. Here indeed there may be an echo of the Lucan version of the Lord's Prayer, in the words τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθαρίσας, and πειράζετε. (See the whole passage Ac xv 8-10).

Secondly, the support from tradition for the reading is far from negligible: for example, Gregory makes clear from the passage in De Or. Dom III [3]) that the text of Luke as he knew it read this variant, in contrast, as he says, to Matthew's "May thy kingdom

---

[1]) *Twentieth Century Encyclopedia of Religion* II (Grand Rapids, Mich., 1955), p. 673.

[2]) On *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke* in *Studies in the Gospels* (ed. NINEHAM), p. 170.

[3]) MIGNE, P. G. 44, 1157 C.

ome". History bears powerful witness to the fact that the Matthaean version has entirely supplanted the Lucan in liturgical or private use: it may well be that this process was already active in the early centuries when the text of the NT was fluid [1]). In this connexion it should be observed that Matthew, whose interpolation of "Thy will be done" has already been noted, chose "Thy kingdom come" as one of a number of possible petitions in this part of the prayer.

The text of Gregory may then be what Luke wrote. More general considerations will support this view. Luke's eschatological framework includes a Christ who reigns in heaven, and on earth through his vice-gerents the apostles, sending to them the Holy Spirit who empowers them to reign with the same effectiveness which he would have if actually present. Thus Pentecost fulfils John the Baptist's prophecy of the coming baptism by one who would baptize with (holy) spirit and fire (Lk iii 16), an event thus probably answering at any rate for Luke the ancient question: "Why were the apostles not baptized?" Although Luke does not equate Pentecost with the Parousia (as is well shown by Acts i 11), the coming of the spirit to the apostles is an essential stage for the coming of the kingdom, its importance being summed up neatly and clearly in Acts i 8.

On the other hand, Luke's eschatology does not substitute the coming of the Holy Spirit for the coming of the kingdom: rather is the Holy Spirit the power by whose means the apostles will make the kingdom fully "come". If, then, Gregory's text is to be taken as what Luke wrote, we must explore the possibility that Luke did not impress his own language and theology on a Lord's Prayer known to him in a variable form but that he was taught the form of it known to Gregory. In this case, it would follow that the Lord's Prayer was one of the influences which formed Luke's conception of the Holy Spirit rather than that his form of the Lord's Prayer has been formed by that conception. This is quite possible: to argue that "Lucan theology" accounts for the presence of a certain passage, the use of a particular vocabulary, or a characteristic way of presenting an incident, is not to preclude the influence of a source or sources. Liturgy may well have provided Luke with the canticles of the first two chapters, but they are full of "Lucan theology": it is indeed to much of the non-Marcan material,

[1]) Cf. KILPATRICK, *op. cit.*, p. 76 ff.

perhaps to a definable strand in it, that much of his understanding of the Gospel is owed. Lucan theology may often be the theology of his sources.

If Luke was taught the Lord's Prayer, it was certainly a Lord's Prayer found in contemporary liturgy, our knowledge of which is necessarily very scanty; and it is admittedly difficult to find evidence among liturgies which will bear weight in a discussion involving some part of the text of the gospels, but there are certain indications which may properly be mentioned. CHASE long ago pointed out [1]) a number of passages from the NT which seemed to have affinities with the petition which we are considering, viz. Mk i 10 and parallels (where Mark has εἰς αὐτόν and both Luke and Matthew have ἐπ' αὐτόν) Lk i 35; iv 18 (the last a quotation from Is lxi 1); Jn i 33; Acts viii 15; x 44; xv 8 f. (which has already been noticed); xix 6; 1 Th iv 8; Gal iv 6; Rom viii 15; Tit iii 5; 1 P iv 14 (cf. Is xi 2); and he added Ep. Clem. 46 and Barn 1. We may perhaps add Jas i 17 as a passage containing an allusion to the same idea. A petition like "May thy Holy Spirit come upon us and cleanse us" may therefore have been in constant use in the early days of the church's history. The references in Acts all refer to a coming of the Holy Spirit recognizable by some outward sign, while those in 1 Th iv 8; Gal iv 6; Rom viii 15 are of a coming of the Holy Spirit into, or into the hearts of, believers. The same idea is clearly present in 1 Cor iii 16; 2 Cor i 22; Rom viii 9 ff.; 2 Tim i 14 (also given by CHASE), where the indwelling of the Holy Spirit is taught. In Tit iii 5; 1 P iv 14; Ep Clem 46; Barn 1 the preposition ἐπί is again employed, and this is in the main the OT conception, as the dependence of 1 P iv 14 on Is xi 2 and of Lk iv 18 on Is lxi 1 illustrates. The coming of the Holy Spirit on others than the Lord in these NT passages may be the result of prayer, with the imposition of hands, is once the result of preaching the Word, and once simply of the imposition of hands; and it should be carefully noted that Gal iv 6 and Rom viii 15, if they refer to recital of the Lord's Prayer, make the reception of the Spirit the cause, not the result, of this recital. Eph v 26, if a reference to this recital of the Lord's Prayer after baptism, seems to preserve the same order. This would accord with EASTON's suggestion [2]) that the "white stone" of Rv ii 17, referred to in Ap. Trad. xxiii, 14 is the Lord's Prayer taught by

[1]) *Texts and Studies*, 1891: "The Lord's Prayer in the early Church".
[2]) *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, p. 95, in a note on xxiii, 14.

he bishop privately to the baptized after their initiation; and is herefore no evidence for the Lord's Prayer in the Lucan form being nown to either S. Paul or to Hippolytus.

So far, our enquiry would not support any theory which went urther than to say that the petition under discussion may have been widely used in the early church and imported by Luke into his version of the Lord's Prayer. It is therefore necessary to consider such further evidence as is provided by the early iturgy if we are to show substantial reason for believing that Luke knew the Lord's Prayer in the form which we are considering.

Dix argues [1]) that liturgical practice has affected the NT text of the form of the words said over the Bread: when the Fraction was invested with symbolic significance –that of the "breaking" of the Lord's Body on the cross—the phrase, "is broken for you" found its way into 1 Cor xi 24 and "broken in pieces" into the reading of D* at this point. We have indeed to remember that in the earliest years of the church liturgical practice existed without direct warrant from those scriptures which were in fact at first the deposit rather than the causes of that practice, although they swiftly became authorities once they had been written. In the case of eucharistic procedure S. Paul refers to a tradition which he himself received, and when writing to the Corinthians about it, significantly says that it is "from the Lord" (1 Cor xi 23).

To go further and conjecture what liturgical usage for which we have any evidence might give the clause we are considering the authority of eucharistic practice, may seem hazardous and even to invite ridicule; but the words suggest the theology which lies behind the epiklesis and at the same time behind baptism into the name of the Lord. Once more, Chase [2]) has collected together much valuable material. In the previous clause of the prayer (Lk xi 2) D reads ἁγιασθήτω ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς. The clue to interpreting this apparently obscure phrase (a task necessary without claiming that it is the authentic reading) lies in e.g. Jer vii 12 and Dt xii 11; xiv 23; xvi 6, 11; xvi 2 [3]); in these last the Hebrew "to cause my name to dwell there" is represented in the LXX by "for my name to be

[1]) *The Shape of the Liturgy*, p. 132-33.
[2]) *Op. cit.*, p. 31.
[3]) See further Chase, p. 34.

invoked there". Clearly the understanding is that the invocation of the name is a calling to one of God himself, but this is concealed for reasons of reverence. CHASE argues that the ἐφ' ἡμᾶς in this clause "is connected with an adaptation of the Lord's Prayer for use at baptism", and quotes Acts xxii 16; Jas ii 7; 2 Th i 12. It is therefore a possibility that the Lord's Prayer with the phrase "May thy name be hallowed upon us" was used before baptism, being a petition that God's holy presence [1]) might dwell in the catechumens; while without the words "upon us" those who had just received their initiation [2]) might very properly use the phrase in the form with which we are familiar, meaning, "May we, in whom thy name dwells, be kept holy, and thus be worthy dwelling-places of thyself".

It seems natural to interpret "May thy Holy Spirit come upon us and cleanse us" similarly as adapting the prayer for use by catechumens immediately before baptism. Thus they would pray for the same experience vouchsafed to Gentiles described in Acts xv 8-10, and it would be possible on this evidence to regard "Thy kingdom come" as appropriate to Jewish, and "May thy Holy Spirit come upon us and cleanse us" as appropriate to Gentile use of the prayer. On the other hand, Luke's conception of the Holy Spirit and his coming is not Hellenistic but Jewish, continuous with the OT and a perfectly logical development of the ideas in a long Judaistic tradition. Thus the phrase may be described as an invocation (or epiklesis) if not technically one used in the liturgy for invocation of the Holy Spirit upon the eucharistic elements; but it must be confessed that evidence that the Lord's Prayer could have been used in the eucharist in such a way as to effect consecration, partly by means of an epiklesis contained in it, is disappointingly meagre: Gregory's Epistle to John of Syracuse provides the only hint known to us that the Lord's Prayer was used by the apostles in consecrating [3]). If we turn to early liturgies, we find that DIX is doubtful whether the Apostolic Tradition contained an epiklesis and indeed believed that "*outside Syria*

[1]) For the Holy Spirit as the presence of God see below.

[2]) See above, on the Ap. Trad. p. 106.

[3]) SCHWEITZER, *The Mysticism of Paul the Apostle*, p. 275 f. believes that the Lord's Prayer was used early in the "Lord's Meal" and that the liturgical addition to the gospel form of the prayer found in Did. viii 2 is a response by the congregation to the celebrant's recital of the prayer. He compares 1 Cor xiv 16 and Justin I, Apol. lxv, for such responses.

he use of the Eucharistic epiklesis of the Spirit cannot anywhere be raced back further than c. A.D. 375. In Syria the earliest certain evidence goes back to c. A.D. 330, though there are some traces of the theology it embodies to be found in Syrian documents of the hird century" [1]). Indeed, to try to find some connexion between he Lucan version of the Lord's Prayer and the epiklesis may seem ittle more than a vain expedient of one wishing to assert that the epiklesis was an essential part of every primitive eucharistic prayer, against those who regard it as a Greek invention of the fourth century [2]). But, as DIX implies, we can see the growth of the Jewish Thanksgiving, in which such prominence was given to the glorifying of God's name, to the petition which is a forerunner of the epiklesis in the Prayer of Oblation of Bishop Sarapion.

It is therefore worthwhile considering the evidence of the Liturgy of SS. Addai and Mari [3]), with its ancient Semitic characteristics, in the search for affinities with the phrase under examination. RATCLIFF would exclude the epiklesis as a later insertion to bring this liturgy more into line with Greek Syrian liturgies, but DIX argues strongly that it is primitive [4]). The form of the epiklesis here ("And may there come, O my Lord, Thy Holy Spirit and rest upon this oblation of Thy servants, and bless and hallow it that it be to us, O my Lord, for the pardon of offences", etc.) [5]) may not appear to illumine the phrase "May Thy Holy Spirit come upon us and cleanse us" in the Lord's Prayer; but DIX aptly quotes G. F. MOORE to show that in Jewish literature the Holy Spirit signifies the presence of God. Similar indeed is the doctrine of the Holy Spirit implied by Luke, who, for example, makes Gabriel say to Mary: "Holy Spirit shall come upon thee, and the power of the Highest shall overshadow thee" (i 35). If, as DIX argues, in the liturgy of SS. Addai and Mari the effective and powerful presence of the Son is signified by "Thy Holy Spirit", in Luke it is rather the presence of "the Lord" in the OT sense, and the petition for the Holy Spirit in the Lord's Prayer is for the presence of God.

Evidence from the NT may be added: S. Paul regards an offering

---

[1]) *The Treatise on the Apostolic Tradition*, p. 79.

[2]) See DIX, *The Shape of the Liturgy*, p. 182.

[3]) DIX, *op. cit.*, p. 179 ff. and E. C. RATCLIFF in *JTS* XXX, p. 23 ff.

[4]) *Op. cit.*, p. 182-3.

[5]) DIX, *op. cit.*, p. 179. SRAWLEY, *Early History of the Liturgy*, p. 118, believes that it may be right to retain the epiklesis, recalling as it does the form found in Hippolytus.

in a metaphor probably taken from the eucharist as ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ [1]) while the author of the Epistle to the Hebrews says that the blood of Christ "who through the eternal [2]) spirit offered himself blameless to God, shall cleanse (καθαριεῖ) our consciences". The passage introduces the Spirit into the conception of cleansing by the blood of Christ found also at 1 Jn i 7 and 1 P i 18; this mystical cleansing by his blood can hardly fail to have an eucharistic reference: Christians are cleansed by Christ's blood because they are baptized into his death and resurrection, and their partaking of the eucharist is a constant renewal and reminder of the mystery: it is the Holy Spirit who makes the feast more than a reminder and sacramentally effective.

There is, then, some evidence that as early as NT times Christians thought of the eucharist as made effective for them by the presence of the Holy Spirit, that is, of God the Holy Spirit; and we may add that 1 Cor xvi 22 and Did x 6 suggest that the worshippers too must be holy as they approach the eucharist.

The argument is inconclusive but makes it a possibility that the Lord's Prayer in the text of Gregory at Lk xi 2 was used at baptism and the eucharist. Since some of the evidence is culled from the NT, we have further at least the bare possibility that the origin of such an invocation of the Holy Spirit, even of the Lord's Prayer in the form containing such a clause, lay in the practice of the Lord Himself. In this connexion, the words in xi 1 are significant: "Lord, teach us to pray, as John also taught his disciples".

The form of the request, against the background of the custom by which rabbis habitually taught a prayer to their immediate followers, makes evident that the disciple is here represented as asking to be taught a prayer such as he, no doubt previously a disciple of John the Baptist [3]), had been taught by his former master. To some these considerations will suggest the authenticity of the occasion and the prayer which follows; others will argue that the occasion has been contrived by Luke for the express purpose of authenticating a form of prayer for which he wished to

[1]) Rom xv 16.

[2]) Heb ix 14. D* P vg and some Old Latin read "holy", but this is no doubt unconscious assimilation to a familiar phrase.

[3]) See Jn i 35 for the tradition that Peter and Andrew had been John's followers. For the possibility that this was true also of Jesus himself see Goguel, *Jean-Baptiste*, Ch 7.

laim dominical authority. In either case Luke is emphasizing his own belief that the form which he gives is authentic, perhaps even soterically imparted.

One further speculation may not be out of place: in all the references in the synoptics to the Feeding of the Five Thousand (Mk vi 30-44; Lk ix 10-17; Mt xiv 13-21) the Lord "took the five loaves and the two fish and looked up into heaven and blessed and brake the loaves . . . . . "; and at the Feeding of the Four Thousand (Mk viii 1-10; Mt xv 32-39) he "took the seven loaves (and fish—Mt) and gave thanks and broke . . . .". It may be that the words with which the Lord "blessed" or "gave thanks" are not given because they would be known by all Jews, and that some customary formula was used would be readily understood by Gentile readers; but early Christian practice allowed extempore eucharistic prayer (cf. 1 Cor xiv 16-17 and especially Did x 7) and the interpretation that these meals were eucharistic may be supported by the phrase "and looked up into heaven" recurring in the anaphorae of S. Mark, S. James, and other liturgies. Thus so early a witness to the Greek version of the Liturgy of S. Mark as a sixth-century papyrus [1]) gives the anaphora in which the words of institution are introduced by a typical beraka and the prayer is specifically made to the Father to whom Jesus looked and "after giving thanks and blessing and sanctifying and breaking he gave . . . . . " [2]). The phrase in the Lord's Prayer: "Our bread for the morrow give us each day" is convincing proof that the Lord joined to petitions for the honour of God petitions concerning the sustenance of human life, entirely in the Jewish tradition. The meal shared with the five thousand, therefore, may have given occasion for a "giving of thanks" or "blessing" in a form peculiar to the Lord. If this form included prayer for the hallowing of God's name and the coming of the Holy Spirit (i.e. God's presence) upon the company, it would certainly be appropriate to the occasion.

If then the text of Gregory at Lk xi 2 is authentic, while the explanation may be that this is a form of the prayer which Luke learnt from contemporary liturgy, such an explanation is itself consistent with the view that this form may be derived from the Lord Himself.

---

[1]) *J. Rylands Catalogue*, No. 465.

[2]) Cf. the Liturgy of S. James, the text from De Sacramentis Lib IV known to Ambrose, and the pre-Gregorian text, e.g. as given in E. Bishop, *Liturgica Historica*, p. 85.

MATTHEW XI 27 AND LUKE X 22 FROM THE FIRST TO THE FIFTH CENTURY

REFLECTIONS ON THE DEVELOPMENT OF THE TEXT

BY

PAUL WINTER

London

I. The evidence considered

Mt xi 27

line 1 πάντα μοι παρεδόθη [1]) ὑπὸ τοῦ πατρός μου [2])
line 2 καὶ οὐδεὶς [3]) ἐπιγινώσκει [4]) [5]) τὸν υἱὸν [6]) εἰ μὴ ὁ [7]) πατήρ [6])
line 3a οὐδὲ τὸν πατέρα [6]) τις ἐπιγινώσκει [4]) [8]) [9]) εἰ μὴ ὁ υἱός [6])
line 3b καὶ ᾧ [10]) ἐὰν [11]) βούληται [12]) ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι [13]).

[1]) παρεδώθη in Θ 13
[2]) μου is not present in ℵ in the original handwriting of the copyist, bu has been inserted in the text by the hand of the first uncial corrector (A' i Lake's Facsimile Edition)
[3]) οὐδίς in ℵ
[4]) ἔγνω in Tatian *), (novit)Vulgate, Pshitta; ἐπιγινώσκι in ℵ, ἐπιγεινώσκε in D
[5]) γινώσκει in C
[6]) the order τὸν υἱόν — τὸν πατέρα is reversed in N X
[7]) ὁ is omitted, perhaps erroneously, by the scribe of ℵ but has bee inserted by the first corrector
[8]) τις ἐπιγινώσκει is omitted from Syr^{sin}, ^{cur} and 1279
[9]) ἐπιγεινώσκει in B
[10]) ὁ in Θ
[11]) ἄν in D

*) Tatian's text, as quoted by Ephrem, is: *Nemo novit patrem nisi filiu et nemo novit filium nisi pater* or *Nemo novit patrem nisi filius et filium nem novit nisi pater* (see: *Evangelii Concordantis Expositio facta a Sancto Ephraem Doctore Syro*. In Latinum translata a Ioanne Baptista Aucher, cuius versi onem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Georgius Moesinger Venezia 1876, on p. 117, 216). In this form the quotation follows the Mat thaean pattern rather than the Lucan. If Tatian's reading was based o Lk—as Diat. ar. XV 22a is—the differentiation of the Lucan from th Matthaean text would be of a later date than 170 C. E. The Arabic Dia tessaron XV 22a—according to Ciasca, Hill and Marmadji—has th present tense and the sequence: nemo *scit qui sit filius* nisi *pater*, et *qui si pater* nisi *filius* . . . It is interesting to note that in the da-Mepharreshe th passage has also been "revised".

) βούλητε in ℵ Θ; βούλεται in L
') ἀποκαλύψε in ℵ
For underlined words see patristic evidence [1]).

) rcosian text, according to Irenaeus Contra Haereses I XX 3 ("in Mar-
iorum scripturis apocryphis et fictis"):

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome VII, col 657)

lentinian text, according to Irenaeus Contra haereses II XIV 7;

Nemo cognovit patrem nisi filius

(MPG tome VII, col 755)

xt of unspecified heretics "qui peritiores apostolis esse volunt", ac-
rding to Irenaeus Contra haereses IV VI 1:

Nemo cognovit patrem nisi filius
nec filium nisi pater
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome VII, col 987) [2])

lentinian text, according to Clement Al. Excerpta ex Theodotio VII:

ἄγνωστος ... ὁ πατὴρ ὧν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι .....
δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ ἐγνώσθη

(MPG tome IX, col. 657, GCS tome XVII, p. 108)

ıstin,
Apol 63 (twice):

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός (or ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ)

(MPG tome VI, col 424)

ial C:

πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρὸς
καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome VI, col 709)

[1]) The following quotations can make no claim to completeness; I shall be bliged to readers if they would inform me of additional references in pa-istic writings prior to the fifth century.

[2]) The Armenian Version of the fourth and fifth book of Irenaeus' ἔλεγχος αἱ ἀνατροπὴ τῆς ψευδώνυμου γνώσεως has been published by Erwand ter-IINASSIANTZ under the title: "Irenaeus gegen die Häretiker. Buch IV and V n armenischer Version entdeckt von Karapet ter-Mĕkĕrttschian (Texte und Untersuchungen—third series, fifth volume—Leipzig 1910). Gospel quotations from the Armenian are given in the translation of G. BAYAN and Léon FROIDEVAUX, „La traduction arménienne de l' 'Adversus haereses' e Saint Irénée", *Revue de l'Orient chrétien* XXIX, troisième série, tome IX, Paris 1934, p. 315-377.

See also: William SANDAY and Cuthbert Hamilton TURNER: *Nouum Testamentum Sancti Irenaei* (Oxford 1923).

Irenaeus

Contra haer II VI 1:

Nemo cognoscit patrem nisi filius
neque filium nisi pater
et quibus filius revelaverit

(MPG tome VII, col 724) [1]

Contra haer IV VI 1:

Nemo cognoscit filium nisi pater
neque patrem quis cognoscit nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome VII, col 986) [2]

Contra haer IV VI 3:

. . . neque patrem cognoscere quis potest nisi filio revelante,
neque filium nisi patris beneplacito

(MPG tome VII, col 987) [3]

Ibidine:

Nemo cognoscit patrem nisi filius
neque filium nisi pater
et quibuscunque filius revelaverit

(MPG tome VII, col 988) [4]

Contra haer IV VI 4:

θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ δοξάζοντος, τουτέστιν ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν. αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν θέλημα εἶναι τοῦ πατρός· γινώσονται γὰρ αὐτὸν οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός

(MPG tome VII, col 988, 989) [5]

Contra haer IV VI 7:

Nemo cognoscit patrem

(MPG tome VII, col 996)

Ibidine

Armenian Version:

Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils
et nul [ne connaît] le Fils si ce n'est le Père
et ceux auxquels le Fils [l'] aura révélé.

(Bayan-Froidevaux p. 350-51)

---

[1]) IV VI 1: Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et [personne] ne connaît le Fils si ce n'est le Père et celui à qui le Fils l'aura révélé. (Bayan-Froidevaux, p. 344).

[2]) IV VI 1: Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père et [personne] ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu [le] révéler. (Bayan-Froidevaux, p. 344).

[3]) IV VI 3: Nul ne peut connaître le Père sans . . . que le Fils ne [le lui] révèle, et nul [ne peut connaître] le Fils sans la complaisance du Père. (Bayan-Froidevaux, p. 346).

[4]) Ibidine: Nul [ne connaît] le Père si ce n'est le Fils, et nul [ne connaît] le Fils si ce n'est le Père et ceux auxquels le Fils l'aura révélé. (Bayan-Froidevaux, p. 346-7).

[5]) IV VI 4: Nul ne peut connaître Dieu si Dieu ne [l']instruit, c'est-à-dire que, sans Dieu, Dieu ne peut être connu ni su, mais cela même, être connu, lui, est la volonté du Père, car le connaîtront ceux à qui le Fils l'aura révélé (Bayan-Froidevaux, p. 348).

atin Version:

Nemo cognoscit filium nisi pater
neque patrem nisi filius
et quibuscunque filius revelaverit

(MPG tome VII, col 990)

Contra haer IV VII 3:

Unu(m) igitur (et eundem) Deu(m) . . . recte ostendimus a nemine cognosci nisi a filio et quibuscunque filius revelaverit. Revelat autem omnibus filius, quibus velit cognosci, patrem, et neque sine bona voluntate patris neque sine administratione filii cognoscet quisquam Deum

(MPG tome VII, col 992) [1])

Contra haer IV VII 4:

Nemo cognoscit patrem nisi filius

(MPG tome VII, col 993) [2])

Clement Al

Protrepticum ad Graecos I x 3:

θεὸν οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome VIII, col 68; GCS tome XII, p. 10)

Paedagogus I V 20:

θεὸν γὰρ οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome VIII, col 273; GCS tome XII, p. 101)

Paedagogus I VIII 74:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα

(MPG tome VIII, col 337; GCS tome XII p. 133)

Paedagogus I IX 88:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome VIII, col 356; GCS tome XII, p. 142)

Stromateis I XXVIII 178:

οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome VIII, col 925; GCS tome XV, p. 109)

---

[1]) IV VII 3: Personne au monde ne le (sc. Dieu) connaît si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils l'aura révélé. Mais le Fils [le] révèle à tous ceux dont le Père veut être connu, et ce n'est pas sans la complaisance du Père ni sans le ministère du Fils que personne aura connu Dieu. (Bayan-Froidevaux, p. 353).

[2]) IV VII 4: Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils (Bayan-Froidevaux, p. 355).

Stromateis V XIII 84:

μηδεὶς τὸν πατέρα ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome IX, col 125; GCS tome XV, p. 382)

Stromateis VII X 58:

ὃν οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome IX, col 484; GCS tome XVII, p. 43)

Stromateis VII XVIII 109:

οὐδεὶς γὰρ γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome IX, col. 556; GCS tome XVII, p. 78)

Quis dives salvetur VIII 1:

ὃν οὐδεὶς ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός
[καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς] ἀποκαλύψῃ

(MPG tome IX, col 612; GCS tome XVII, p. 164)

Tertullian
De praescriptione XXI 1:

. . . nec alius patrem novit nisi filius et cui filius revelavit

(MPL tome II, col 33, CSEL tome LXX, p. 25)

Adversus Praxean VIII 5:

. . . solus filius patrem novit

(MPL tome II, col 163; CSEL tome XLVII, p. 238)

Adv Prax XIX 16:

. . . individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium . . .

(MPL tome II, col 179; CSEL tome XLVII, p. 262)

Adv Prax XXVI 19:

. . . patrem nemini notum nisi filio adfirmat

(MPL tome II, col 189; CSEL tome XLVII, p. 279)

Adversus Marcionem II XXVII 8:

Nemo cognovit patrem nisi filius

(MPL tome II, col 417; CSEL tome XLVII, p. 373)

Adv Marc IV XXV 22:

Nemo scit patrem nisi filius
et filium nisi pater
et cuicumque filius revelaverit

(MPL tome II, col 423; CSEL tome XLVII, p. 506)

Origen
Contra Celsum II 71:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XI, col 908; GCS tome II p. 193)

ontra Celsum VI 17:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XI, col 1317; GCS tome III, p. 88)

ontra Celsum VII 44:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XI, col 1484; GCS tome III, pp. 194/5)

De Principiis I I 8:

Nemo novit filium nisi pater
neque patrem quis novit nisi filius

(MPG tome XI, col. 129; GCS tome XXII, p. 26)

De princ I III 4; In Numeros Homilia XVIII 2;
n Canticum Canticorum Prologus; In Matthaeum (Vetus Latina) XIV:

Nemo novit patrem nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome XI, col 149; tome XII, col 713; tome XIII col 72, 1686; GCS tome XXII, p. 53; tome XXX, p. 169; tome XXXIII, p. 74; tome XXXVIII, p. 124)

De princ II IV 3; In Canticum Canticorum II;

Nemo novit filium nisi pater
neque patrem quis novit nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome XI, col 203; tome XIII, col 126); GCS tome XXXIII p. 146)

De princ II VI 1:

Nemo novit patrem nisi filius
neque filium quis novit nisi pater

(MPG tome XI, col 209); GCS tome XXXIII, p. 140)

In Leviticum Homilia VII 3:

Nemo . . . novit patrem nisi filius
. . . . . .
Nemo enim novit patrem nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome XII, col 483; GCS XXIX, p. 381)

Selecta in Psalmos I 6:

οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XII, col 1100)

In Canticum Canticorum III:

Nemo novit filium nisi pater

(MPG tome XIII, col. 178; GCS tome XXXIII, p. 215) [1])

[1]) Another reading, In Cant Cant III (IV), is doubtful; some manuscripts have "Nemo videt patrem nisi filius" (MPG tome XIII, col. 190) others read "Nemo cognoscit patrem nisi filius" (GCS tome XXXIII, p. 231). Neither of these versions seems to correspond exactly to what Origen wrote.

Commentarium in Ioannem I XVI 92:

νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα . . .
γνώσονται, οἷς ἀποκαλύπτει ὁ ἐγνωκὼς τὸν πατέρα υἱός, τὸν πατέρα.

(MPG tome XIV, col 49; GCS tome X, p. 20)

Comm in Ioann I XLII (XXXVIII) 277, 278:

. . . . ἀποκαλύπτει ὃν ἔγνω πατέρα.
οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XIV, col 100; GSC tome X, p. 49)

Comm in Ioann XIII XXIV 146:

οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XIV, col 440; GCS tome X, p. 248)

Comm in Ioann XIX I (III) 17 (twice); XX VII 46:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XIV, col 529, 585; BCS tome X, pp. 301, 334)

Comm in Ioann XXXII XVIII (XXVIII, XXIX) 355, 359 (twice):

οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
. . . . . .
οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XIV, col 820; GCS tome X, pp. 474/75)

E secundo tomo Commentarii in Ioannem
(vide Pamphili Martyris Apologiam pro Origene V):

. . . . revelat patrem quem nemo cognovit
nisi ipse solus

(MPG tome XIV, col 184, tome XVII col 583/4; GCS tome X p. 562)

Commentarium in Epistolam Beati Pauli ad Romanos III

Nemo enim scit patrem nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome XIV, col 949)

Comm in Ep ad Rom I 16:

Filium nemo novit nisi pater
neque patrem quis novit nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome XIV, col 864)

Comm in Ep ad Rom VIII 13:

Solus est enim filius qui noverit patrem

(MPG tome XIV, col 1201)

Ex Pamphili Martyris Apologia pro Origene III:

Nemo novit patrem nisi filius
neque filium quis novit nisi pater

(MPG tome XVII, col 560)

x catena XIII in Ioannem:

. . . αὐτὸς ὢν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον· διὸ μόνος ἐπίσταται αὐτὸν ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς νοούμενος καὶ νοῶν τὸν πατέρα

(GCS tome X, p. 495)

x catena XIV in Ioannem:

ὁρᾶται δὲ καὶ θεὸς οἷς ἐὰν κρίνῃ ὁραθῆναι ἀποκαλύπτων ἑαυτόν . . .

(GCS tome X, p. 496)

ragmentum ex catenis:

παρεδόθη αὐτῷ τὰ πάντα . . .
πάντα μοι παρεδόθη . . . ὑπὸ τοῦ πατρός μου

(GCS tome XLI, p. 113)

ragmentum ex catenis:

πάντα . . . παρεδόθη . . .
οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
. . . . .
οὐδὲ τὸν υἱὸν . . . (τὴν γὰρ ἀκριβῆ γνῶσιν ἣν ἔχει) . . . . οὐδεὶς οἶδεν

(GCS tome XLI, p. 114)

Pseudo-Clementines
Recognitiones II xlvii 3,
Syriac Version:

ולא אנש ידע לאבא אלא אן ברא
ואפלא לברא ידע אנש אלא אבא
ואילין דצבא אלהא דנגלא להון [1])

---

[1]) British Museum ms. addit. 12150, *folio* 133d. This manuscript has been published in the original Estrangela script by Paul de Lagarde in *Clementis Romani Recognitiones Syriace* (Leipzig and London 1861) and in Serta transcription by Wilhelm Frankenberg in *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band XLVIII, Heft 3; Leipzig 1937). The passage under consideration is printed in Lagarde's edition on p. 68, in Frankenberg's edition on p. 130. Here I must thank Mr. Cyril Moss, Deputy Keeper of Oriental manuscripts in the British Museum, without whose kind assistance I would not have been able to examine the manuscript and compare the printed editions with it.

Frankenberg translated the Syriac into Greek as follows:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ τὸν υἱόν τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι.

The following points require comment: 1) ἐπιγινώσκει in the first line; 2) the order τὸν πατέρα — ὁ υἱός and τὸν υἱόν — ὁ πατήρ in the first two lines; 3) the plural οἷς in the last line; 4) ὁ θεός in the last line.

1) It is doubtful whether we should read the *present participle*, as Frankenberg did, or rather the *past tense*. The scribe of the manuscript as a rule was careless in the use of diacritical signs; Frankenberg himself when describing the state of the manuscript complains of "ziemlich regellos gesetzte bezw. weggelassene diakritische Punkte" (*o.c.*, p. XIV in the Introduction). Frankenberg's inclination to read the word as a participle is explained in his own words: "Die Übersetzung der biblischen Zitate folgt

Latin Version:

Nemo novit filium nisi pater
neque patrem quis nisi filius
et cui voluerit filius revelare

(MPG tome I, col 1271)

---

im allgemeinen dem geläufigen Text, ohne einer Untersuchung über den besonderen Charakter des in den Clementinen benutzten Textes vorgreifen zu wollen" (*o.c.*, p. XXI). It seems that we must read *ʾiḏā* (past tense) because the Greek Text of the Pseudo-Clementine Homilies (XVII iv 5, XVIII iv 3, XVIII xi 3, XVIII xiii 1, 4 and XVIII xx 1) has everywhere the aorist ἔγνω and not the present ἐπιγινώσκει. The omission of the diacritical sign in the Syriac is of no consequence.

2) The order of the clauses agrees with that in the Greek Text of the Homilies. The transposition of the two clauses in the Latin was Rufinus' work.

3) The plural οἷς instead of the singular *cui* in Latin has the support of the Greek Homilies Text.

4) The astonishing variant ὁ θεός in the final line of the Syriac quotation is faintly paralleled in Epiphanius, Panarion LXXVI 29; here also it is the Father who reveals, or discloses, who the Son is. One may think of two possibilities that could explain the variant. The change could have been due to doctrinal consideration and the wish to stress the divinity of the Son; equally well the alteration might have been due to an accident — the copyist's eye being fastened to the preceding verse Mt xi 25 (Lk x 21a) may have resulted in the copyist's reading Mt xi 27 in the light of that verse: ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ..... ἀπεκάλυψας ... νηπίοις ... In the preceding verse the activity of ἀποκαλύπτειν is attributed to the Father, God, and it might have happened that the copyist carried the meaning of that verse into his reading of Mt xi 27 (But compare Hom XVII xviii 1: οὕτως γὰρ κἀμοὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεκαλύφθη ὁ υἱός, MPG tome II, col 401; GCS tome XLII, p. 239).

The interpretation of Mt xi 27 by which the Father is made *the author* of revelation instead of *the subject* of revelation does not take into account the character of the saying Matthew xi 27 = Luke x 22. The literary type to which it belongs is undoubtedly more in style with Jewish Wisdom Sayings than with Jewish Apocalyptics. Only if the apocalyptic character were predominant, would it be permissible to understand the verse as meaning that God reveals to men His Plenipotentiary.

In the source which both the First and the Third Evangelists used, the saying Mt xi 27 = Lk x 22 was combined with the preceding verse Mt xi 25, 26 = Lk x 21a, b. Yet there are reasons to believe that these verses had a different origin: in Mt xi 25, 26 the speaker directs his speech to God whilst in Mt xi 27 it is a human audience that is addressed. The tenor of the speech in Mt xi 25, 26 is such that an 'apocalyptic' undertone is perceptible. But in Mt xi 27 the tone is that of a Wisdom-Saying. It is Divine Wisdom that gives knowledge of God, — who is here seen as the object of revelation to men. The passage might be compared with Wisdom of Solomon ix 17, 18. It is probable that Mt xi 27 = Lk x 22 is *older* than the preceding line Mt xi 25 = Lk xi 21a. The logion appears to be *of pre-Christian Jewish origin*, and to have been connected in Q with the lines Mt xi 25, 26 = Lk x 21a, b which bear the mark of having originated within the circle of Jesus and his disciples.

omiliae XVII iv 5, XVIII iv 3, XVIII xiii 1, 4, XVIII xx 1:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
(ὡς) οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι

(MPG tome II, col 385, 405, 413, 420; GCS tome XLII, p. 230, 243, 247, 250)

om XVIII vi 3:

οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει

(MPG tome II, col 409; GCS tome XLII, p. 244)

om XVIII vii 7:

καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτει

(MPG tome II, col 409; GCS tome XLII p. 245)

om XVIII xi 3:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα

(MPG tome II, col 412; GCS tome XLII, p. 246)

ippolytus
ontra haeresin Noeti VI:

πάντα μοι παραδέδοται παρὰ τοῦ πατρός [1])

(MPG tome X, col 812)

oncilium Antiochenum in causa Pauli Samosateni:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(Routh III 290)

ialogus de recta in Deum fide I 23:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ τὸν υἱόν τις γινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ [2])
. . . . . .
οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ [3])
. . . . . .
οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱόν
. . . . . .
οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ [4])

(MPG tome XI, col 1749, 1752; GCS tome IV, p. 44)

usebius
istoria ecclesiastica I II 2:

. . . ὅτι δὴ οὔτε τὸν πατέρα τις ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱὸς
οὔτ' αὖ τὸν υἱόν τις γνῷη . . . εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ.

(MPG tome XX, col 53; GCS tome IX 1, p. 10)

[1]) The preposition παρά makes the process of 'handing over' or 'entrusting', if possible, even more direct than where ὑπό or ἀπό are used.
[2]) Attributed to Megethius.
[3]) The author's reply to Megethius.
[4]) The version of the arbiter Euthropius.

Demonstratio evangelica IV III 13:

. . . ὥσπερ οὐδεὶς τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
οὕτω[ς] καὶ τὸν υἱὸν οὐδεὶς εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ

(MPG tome XXII col 257; GCS tome XXIII, p. 154)

Dem ev V I 25, 26:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XXII, col 356; GCS tome XXIII, p. 214)

Eclogae propheticae I XII:

. . . ἐπεὶ μηδ' εἷς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XXII, col 1065)

Contra Marcellum I 1:

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XXIV, col 721; GCS tome XIV, p. 5)

De theologia ecclesiastica I XII 7:

μηδεὶς ἔγνῳ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
μηδὲ τὸν υἱόν τις ἔγνω εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν ὁ πατήρ

(MPG tome XXIV, col 848; GCS tome XIV, p. 72)

De theol eccl I XV 1:

οὐδεὶς γὰρ οἶδε[γ]τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός . . . .
οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ [1])

(MPG tome XXIV, col 853, 856; GCS tome XIV, p. 74/5)

De theol eccl I XVI 3:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει
. . . . . .
οὐδεὶς γὰρ οἶδεν . . . τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός [1])

(MPG tome XXIV, col 857; GCS tome XIV, p. 76)

De theol eccl I XX 7:

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XXIV col 873; GCS tome XIV, p. 85)

Epistola ad Constantiam Augustam:

. . . οὔτε τὸν πατέρα τις ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός οὐδ' αὐτὸν υἱὸν γνοίη
ποτέ τις ἐπαξίως εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ . . .

(MPG tome XX, col 1545)

---

[1]) This quotation is attributed to Marcellus of Ancyra.

hanasius
pistola de decretis Nicaenae synodi XII:

οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XXV, col 444)

pistola ad episcopos Aegypti et Libyae XVI:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XXV, col 576)

ratio I contra Arianos 12:

οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XXVI, col 36)

r I contra Ar 39:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XXVI, col 93)

)r III contra Ar 44:

οὐδεὶς γὰρ . . . γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XXVI, col 416)

Or IV contra Ar 23:

οὐδεὶς γὰρ γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
. . . . . .
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XXVI, col 501)

Sermo maior de fide 28:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ τὸν υἱὸν οὐδεὶς ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ ᾧ ἐὰν υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XXVI, col 1281)

Hilarius Pictavensis
Commentarius in Matthaeum XI 12:

. . . . solique se patri cognitum patremque soli sibi notum vel cui ipse revelare voluisset: revelaturus ei, a quo ut revelare velit oretur

(MPL tome IX, col 983)

Didymus Alexandrinus
De trinitate I XV (fol. 26):

οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XXXIX, col. 312)

De trinitate I XXVI (fol. 72):

οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ τὸν υἱόν τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XXXIX, col 385)

Epiphanius
Ancoratus XIX:

οὐδὲ γὰρ οἶδέ τις τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μή ὁ πατήρ

(MPG tome XLIII, col. 52; GCS tome XXV, p. 28)

Ancoratus LXVII:

οὐδεὶς γὰρ οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ[ις] τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XLIII, col. 140; GCS tome XXV, p. 82)

Ancoratus LXXIII:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XLIII, col. 153; GCS tome XXV, p. 91)

Panarion LIV 4:

οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ τὸν πατέρα οὐδεὶς εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἐὰν ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XLI, col 968; GCS tome XXXI, p. 321)

Panarion LXIV 9:

οὐδεὶς γὰρ οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός

(MPG tome XLI, col 1084, 1085; GCS tome XXXI, p. 418)

Panarion LXV 6:

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
καὶ οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ τὸν πατέρα οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XLII, col 24; GCS tome XXXVII, p. 9)

Panarion LXIX 43, Ancoratus XI:

οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XLII, col 269; tome XLIII, col 36;
GCS tome XXXVII, p. 191, tome XXV, p. 19).

Panarion LXXIV 4:

οὐδεὶς . . . οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ
καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτει

(MPG tome XLII, col 481; GCS tome XXXVII, p. 318)

Panarion LXXVI 24:

οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ ᾧ ἐὰν ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XLII, col 564; GCS tome XXXVII, p. 371)

narion LXXVI 46:

οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ ᾧ ἐὰν ἀποκαλύψῃ

(MPG tome XLII, col 613; GCS tome XXXVII, p. 400)

narion LXXVI 49:

οἶδε ... ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν
καὶ ὁ υἱὸς οἶδε τὸν πατέρα

(MPG tome XLII, col 620; GCS tome XXXVII, p. 404)

narion LXXVI 49:

οὐκ ἀγνοεῖ οὔτε ὁ υἱὸς τὴν ἀγέννητον πατρὸς
οὐσίαν οὔτε ὁ ἀγέννητος τὴν τοῦ υἱὸς ἐξ
αὐτοῦ οὐσίαν
.....
οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XLII, col 620, 621; GCS tome XXXVII, p. 404)

idine:

οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς
καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XLII, col 621; GCS tome XXXVII, p. 404)

k x 22

ne 1 [1] πάντα μοι παρεδόθη [2] ὑπὸ [3] τοῦ [4] πατρός μου [5]

ne 2 καὶ οὐδεὶς [6] [7] γινώσκει [8] τίς ἐστιν [9] [10] ὁ υἱὸς [11] εἰ μὴ [12] ὁ πατήρ [11] [13]

ne 3a καὶ τίς ἐστιν [9] [14] ὁ πατὴρ [11] εἰ μὴ [12] ὁ υἱός [11]

ne 3b καὶ ᾧ [15] ἐὰν [16] βούληται [17] ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι

[1]) The words καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν precede the following A C (C² adds αὐτοῦ after μαθητὰς) E G H K S U V Γ (adds αὐτοῦ after θητὰς) Δ Λ etc.; (*et conversus ad discipulos dixit* in ff² i l r δ, *et conversus ad scipulos suos dixit* in c q)

[2]) παρεδόθη μοι in Syr^{cur} and various Greek minuscules; παρεδώθη in Θ 13; παραδέδοται in K Π 60 254

[3]) ἀπὸ in D

[4]) the words θεοῦ περὶ τοῦ ἐπεροτήσαντος νομήκου are inserted between τοῦ nd πατρός in Θ

[5]) μου is omitted in D a c l (also Vulgate codices A D G H J M P Q Y) nd Syr^{sin}

[6]) οὐδίς in ℵ

[7]) *and who knows the Son but the Father and who knows the Father but the on* etc in Syr^{sin}

[8]) ἔγνω (novit, nobit) in a b (ܝܕܥ) Pshitta; γεινώσκει in B D; ἐπιγινώσκει C F H Δ 33 124 700

[9]) ἐστι in A; τίς ἐστιν in lines 2 and 3 is absent from Syr^{sin}
[10]) τίς ἐστιν is absent from 544 1604
[11]) the order ὁ υἱός—ὁ πατήρ is reversed in U N b o
[12]) εἰ μἰ in 13
[13]) the words τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ are absent from a
[14]) τίς ἐστιν is absent from b l
[15]) οἷς (quibus) in e; ὁ in 13, 124 (first hand), 346
[16]) ἄν in B D
[17]) βούλετε in A; βουλήθη in 33 157; βούλεται in 69, 124

For underlined words see patristic variants (also *supra*).

Valentinian teaching, according to Irenaeus, Contra haereses I XV 1:

> . . . ἀπαγγέλλει . . . τὴν γένεσιν τῶν εἰκοσιτεσσάρων στοιχείων [1]) . . .
> καὶ τὰ μὲν τῆς πρώτης τετράδος ὀνόματα ἅγια ἁγίων νοούμενα, καὶ
> μὴ δυνάμενα λεχθῆναι, γινώσκεσθαι ὑπὸ μόνου τοῦ υἱοῦ ἃ ὁ πατὴρ
> οἶδε τίνα ἐστί.
>
> (MPG tome VII, col 613)

Tertullian
Adversus Marcionem IV XXV 14, 22:

> Omnia sibi tradita dicit a patre . . . .
> Nemo scit qui sit pater nisi filius
> et qui sit filius nisi pater
> et cuicumque filius revelaverit
>
> (MPL tome II, col 422, 423; CSEL tome XLVII, pp. 505, 506)

Origen
In Canticum Canticorum II:

> Nemo scit quid sit filius nisi pater
> et nemo scit quid sit pater nisi filius
> et cui voluerit filius revelare
>
> (MPG tome XIII, col 126; GCS XXXIII, p. 146)

Fragmentum in Lucam X 22:

> πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
> . . . . . .
> πάντα παραδέδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ
>
> (GCS tome XXXV, p. 250)

Alexander Alexandrinus
Epistola ad Alexandrum episcopum Constantinopolitanum (apud Theodoreti Historiam Ecclesiasticam I IV 21); Epistola de Ariana haeresi V:

> οὐδεὶς γάρ ἔγνω τίς ἐστιν ὁ υἱὸς . . . εἰ μὴ ὁ πατήρ
> καὶ τὸν πατέρα οὐδεὶς ἔγνω[κεν] εἰ μὴ ὁ υἱός [2])
>
> (MPG tome LXXXII, col 896; tome XVIII, col. 556
> GCS tome XIX, p. 14

---

[1]) Compare τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal IV 3, Col II 8,20; the "stays of the world" in Valentinian cosmogony are, of course, not nature-spirits but the aeons.

[2]) The quotation is mixed; the first line gives the Lucan, the second the Matthaean text.

pistola ad Alexandrum (Theodoret, Hist eccl I IV 47); Epistola de riana haer XII:

οὐδεὶς οἶδε τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ οὐδεὶς οἶδε τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome LXXXII, col 904; tome XVIII, col. 565; GCS tome XIX, p. 21)

usebius
ommentarium in Psalmos CX:

πάντα παρεδόθη μοι ὑπὸ τοῦ πατρός
καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ,
καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι

(MPG tome XXIII col 1344/45)

.thanasius
n illud Omnia Mihi Tradita Sunt (from the heading):

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι

(MPG tome XXV col 208/9)

bidine (from the context) 5:

οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ

(MPG tome XXV, col 217).

II. The six main Problems

Leaving aside variants that are of purely orthographic interest or of grammatical character in the narrow sense (such as the question of ὑπό or ἀπό or παρά in line 1, of οὐδείς or μηδείς in lines 2 and 3, of οὐδέ or καὶ οὐδείς at the beginning of line 3 (Mt), or of ᾧ or οἷς in line 3), the significant textual differences relate to the following points:

(1) retention or omission of the pronoun μου after πατρός in line 1;

(2) retention or omission of the clause τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ in line 2 and the word οὐδέ at the beginning of line 3 in the Matthaean wording, and τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὅ πατήρ in line 2 and the word καί at the beginning of line 3 in the Lucan wording;

(3) the use of the aorist ἔγνω (or perfect οἶδε) instead of the present tense (ἐπι)γινώσκει in line 2 and line 3;

(4) the reversal of the order τὸν υἱόν (ὁ υἱός)—ὁ πατήρ in line 2 and τὸν πατέρα (ὁ πατήρ)—ὁ υἱός in line 3 to the order τὸν πατέρα (ὁ πατήρ)—ὁ υἱός in line 2 and τὸν υἱόν (ὁ υἱός)—ὁ πατήρ in line 3;

(5) retention or omission of τις ἐπιγινώσκει in line 3 (Mt), and

(6) the use of ἀποκαλύψῃ (or ἀποκαλύπτει) instead of βούληται ἀποκαλύψαι in line 3.

I propose to deal with these six questions in the following examination of the textual evidence.

(1) *Absence of* μου *after* πατήρ *in line 1.*

The pronoun μου after πατρός ("my" before "Father") is absent from the Matthaean text in the original copy of Codex ℵ; as for the parallel Lucan text, it is absent from Codex D, from Syr^{sin}, the Old Latin Codices a c l and a number of important Vulgate manuscripts (A D G H J M P Q Y). Early patristic quotations of line 1 are much less frequent than of the next two lines; the examples cited above show that μου does not occur in gospel quotations of Justin (1 Apol 63 and Dial C), Tertullian (Contra Marc IV XXV 14), Hippolytus (Contra haer Noeti VI), Eusebius (Comm in Ps CX), or of Hilary (Comm in Matth XI 12). The extant Greek text of the quotation in Irenaeus (Contra haer I XX 3) contains the pronoun μου, but the ancient Latin translation has no corresponding "meo" [1]). The significance of these facts becomes the more clear when we realise that it was the tendency of early Christians—evangelists [2]) as well as patristic writers—to emphasise the uniqueness of relationship between Jesus and God; they were more inclined to insert the distinctive μου in a text of which it was no original part than to omit the μου from a text that contained it. The Old Latin translation of Irenaeus and Hilary's Gospel quotation have therefore considerable value as evidence of the early and original reading. Away from the great centres of Christian learning, the bishop of Poitiers seems to have been the possessor of an old manuscript that had not yet been 'brought up to date' by the constant scholarly effort to perfect the text. There is then good reason to assume that μου did not stand in the original text of either Matthew or Luke.

This consideration led Blass to leave out the pronoun from his edition of the Third Gospel [3]) and induced Harnack to assert that

[1]) MPG tome VII, col 655.

[2]) Matthew frequently adds a μου to ὁ πατήρ in Sayings of Jesus where Mark or Q had no μου.

[3]) Friedrich Wilhelm Blass, *Euangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior.* Secundum formam quae videtur Romanam (Leipzig 1897), on p. 48, 49.

υ was originally wanting in the text of both Mt and Lk [1]). Their asons are sound and no critical reader can fail to be impressed by e weight of the argument.

) *Absence of the clause* τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ *in line 2 and the first* καί *in line 3.*

The most serious variant of Lk x 22 concerns the omission of the ne *qui sit filius nisi pater et qui* (τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ καί). Out many thousands of gospel codices, Greek and Latin, it is only odex Vercellensis from which these words are absent. Of the re-ived text in lines 2 and 3, this codex contains but the words: *nemo obit quis est pater nisi filius et cuicumque voluerit filius revelare.*

We cannot be sure whether the absence of the words missing in odex *a* is due to the fact that they were not found in any of the anuscripts from which Codex *a* is descended; or due to deliberate mission by a copyist of either Codex *a* or any of the manuscripts om which that codex is descended; or finally due to an oversight copying that might have occurred to the scribe of Codex *a* or to scribe of any of the manuscripts from which it is descended. t would hardly be prudent to base a conclusion on the exceptional ext of the Codex Vercellensis. Yet there are reasons that force is to consider the absence of the clause *qui sit filius nisi pater et qui* o be due to more than an accident.

The great majority of early patristic quotations gives the words καὶ οὐδεὶς (ἐπι)γινώσκει [ἔγνω] τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός immediately after the words πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός (μου), which ndicates that line 1 was followed directly by the text which to-day ppears in line 3. Codex Vercellensis still preserves that sequence. This agreement with very early patristic readings strengthens he case for the antiquity of the text as preserved in the Vercellensis.

There is further the small matter of logic. We must consider the meaning of the verse as a whole. One hesitates to apply the cold scalpel of logic to an entrancingly beautiful gospel passage such as Mt xi 27 = Lk x 22, yet one assumes that the text of the evangelical writings, no matter how unintelligent and unintelligible

[1]) Carl Gustav Adolf Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.* Band 2: *Die Sprüche und Reden Jesu* (Leipzig 1907); Engl. edition: *New Testament Studies,* II: *The Sayings of Jesus. The Second Source of St. Matthew and St. Luke* (Crown Theological Library vol. XXIII, New York 1908), p. 19.

certain passages became in the process of being handed down through the centuries, had its logic when it was first written. However reluctantly then, one has to ask: *If the Son is unknown to anyone* except the Father, *how can the Son reveal the Father to others*? If no mortal "knows" the Son, no mortal can receive any revelation from him. The sense of the verse as a whole presupposes that the Son has been made known.

The first line, πάντα μοι παρεδόθη [παραδέδοται] ὑπὸ [ἀπὸ, παρὰ] τοῦ πατρός gives the speaker's authority, and states his 'mandate', or 'title', for making the subsequent announcement. He who alone possesses knowledge of the Father, is alone able to reveal, and explain, the nature of the Father. This is his commission—a duty, complementary to the privilege of having received "all things". Line One serves thus as introductory formula by which the speaker documents before his hearers his authority to make the announcement in Mt xi 27-30 [1]). It serves as a preamble for the disclosure of the secret which has been delivered to the speaker and which he is now going to reveal to, and share with, his hearers. Revelation of the secret presupposes the existence of a common bond between hearers and speaker, their mutually "being known" to each other. The Son—who alone is able to reveal who the Father is—*must* therefore be known to those to whom he intends to pass on his own knowledge of the Father. The clause "no one knows the Son except the Father" is opposed to the supposition which the general situation requires, namely that the announcer of the secret is known to (recognised by) some, if not all, of his hearers.

It is natural to presume that the clause "No one knows *the Father* but the Son" originally preceded the clause "No one knows *the Son* but the Father". This sequence is still attested by a number of early witnesses, and is doubtless more in agreement with evangelical thought. Read together, without line 3[b], lines 2 and 3[a]:

οὐδεὶς ἔγνω[γινώσκει] τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ οὐδεὶς ἔγνω [γινώσκει] τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ

---

[1]) Tomas Arvedson whose interpretation of the saying Mt xi 27 = Lk x 22 is influenced by a desire to bring this saying into line with oriental formulae of installation of the priest-king, remarks: „Die Eingangsworte des Verses 27 πάντα μοι παρεδόθη etc. scheinen direkt auf eine Inthronisierungsformel aufgebaut zu sein, ganz wie . . . viele der . . . Königstexte. Besonders erinnern sie an . . . ägyptische Inthronisierungsformeln". (See: *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11, 25-30*, Uppsala 1937, p. 105, 106).

ve a round, compact, and perfectly clear expression to the idea intimate and exclusive relationship between Father and Son. he phrasing might, to Western minds, appear a little pleonastic nd repetitive, but it accords with Jewish modes of expression[1]). he difficulty arises when line 3^b

καὶ ᾧ [οἷς] ἂν ἀποκαλύψῃ [βούληται ἀποκαλύψαι] ὁ υἱός

added. The question arises immediately: Whom or what does the on reveal? Are we to add mentally αὐτόν or σεαυτόν? If the subject f revelation is "the Father", then line 3^b *cannot* follow on lines , 3^a; the connection of thoughts would be an impossible one. If he subject of revelation is "the Son", line 3^b *can* follow upon the ormer two lines, but we would have to understand the whole verse n the sense:

> Nobody knows the Father but the Son
> And nobody knows the Son but the Father
> and he to whom the Son wishes to reveal *himself*.

This is the only logically possible sense which the three lines, n their succession, can have. Throughout the centuries, however, he passage has been understood to mean that *the Son reveals the Father*—δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ γνωρίζεται, Clement of Alexandria, Strom V I 12; δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ ἐγνώσθη Excerpta ex Theodotio VII 1—: he bestows true knowledge of God, is the bearer of divine com- nission, and reveals the will and the nature of God. In consideration of this meaning, the order of lines 2 and 3^a was altered towards he close of the second century by Clement of Alexandria (see below under (4)).

Through hallowed tradition and repeated reading, biblical passages have become so embedded in our minds that we often fail to apply to them the same laws of reasoning we would apply to other reading matter. To evade this hurdle, let us—provisionally and only for the purpose of demonstration—substitute the cipher 'X' for the formula "Father" and the cipher 'Y' for the formula "Son". When we read "Nobody has any knowledge of X except Y,

[1]) Compare Qurân Sura V 119: ". . . Allah being well pleased with them and they well pleased with Allah. This is the blissful attainment" (John Medows Rodwell: "this shall be the great bliss"; Edward Henry Palmer: "that is the mighty happiness"; Marmaduke Pickthall: "this is the great triumph"; Maulvi Muhammad Ali: "this is the mighty achievement"; Arthur John Arberry: "this is the mighty triumph").
See also Sura LXXXIX 28 for a similar mode of expression.

and nobody has any knowledge of Y except X and those to whom Y gives information", the logical flaw becomes evident. If nobody but X has any knowledge of Y, the latter will be in no position to pass information to persons other than X, *i. e.* persons who do not know him. The train of thought is completely broken; there is no coherence between lines 3a and 3b. The break of thought in the words "no one knows the Son but the Father and he [those] to whom the Son (wills to) reveal" became manifest, and it was for this reason that clause Two was advanced to a place before clause One, in an attempt to conceal the break. The transposition of the two lines will be examined later.

One would not dispute that theologians are able to find other explanations. Yet the subtleties of theological conception which always develop to cover up an embarrassing scriptural formulation must not delay us in our survey. The more unsound the received text of a particular scripture passage is, the more profound invariably is the theological exegesis that emerges with the intention to remove the difficulty of explanation and to preserve the corrupt text. When a text cannot be understood without the aid of a theology that is of later date than the particular scripture, it is a sure sign that the passage has undergone changes in the process of its tradition. We are not dealing now with later theological expositions that are based on Mt xi 27 = Lk x 22, but with the composition of the original text.

Scholars of widely differing opinions, such as WELLHAUSEN, HARNACK and T. W. MANSON, arrived at the conclusion that the words which are absent from Codex Vercellensis are a very early interpolation. WELLHAUSEN writes: "Den Satz 'und niemand kennt den Sohn als nur der Vater' halte ich für eine alte Interpolation. Er ist ein Korrolarium, darf also nicht an erster Stelle stehen und kann doch auch nicht an die zweite gesetzt werden, wo sehr alte patristische Zeugen ihn haben—das Schwanken ist schon an sich bedenklich" [1]). HARNACK gives the opinion: "... The words τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ οὐδέ (and τις ἐπιγινώσκει) were perhaps originally wanting in St. Matthew (the corresponding words were certainly wanting in St. Luke)" [2]). "The clause shows itself as an

[1]) Julius WELLHAUSEN, *Das Evangelium Matthaei übersetzt und erklärt* (Berlin 1904), p. 57, 58. Compare also the same author's *Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt* (Berlin 1904), p. 51.

[2]) *O.c.*, p. 19, 20.

terpolation in St. Matthew as clearly as in St. Luke; for if it is aced at the beginning it conflicts with the natural order . . . .; it is placed at the end, then the concluding clause is out of harony with it" [1]). MANSON says: "The reasons given raise serious oubts as to the authenticity of the clause though . . . they cannot absolutely decisive" [2]). "It is . . . probable that the clause bout the Father knowing the Son is an interpolation" [3]).

There is also a curious passage in NORDEN's "Agnostos Theos" hich gives an indication of the writer's feelings of uncertainty s to the authenticity of the words that are absent from Codex ercellensis. NORDEN writes: "πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός ου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται υἱὸς ἀποκαλύψαι. *Das stand so in Q* [4]), also in einer Quelle noch postolischer Zeit . . ." [5]). The notion that the line καὶ οὐδεὶς ἐπιγιώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ was absent from Q but formed an ntegral part of the earliest texts of Mt and Lk is unsupported by ny evidence and intrinsically improbable. The passage from ORDEN's book just quoted only proves the strength of the obections that impressed themselves upon the writer's mind against he authenticity of the words in question. NORDEN's exposition of ate antique forms of religious speech *required* the presence of these ords in the gospels themselves—from which he therefore would *ot* have them excluded—but indirectly he admitted the weakness

[1]) *O.c.*, p. 294, footnote 1.

[2]) Thomas Walter MANSON, *The Teaching of Jesus. Studies of Its Form nd Content* (Second edition, Cambridge 1935), p. 109, footnote.

[3]) Thomas Walter MANSON, *The Sayings of Jesus, as Recorded in the Gospels ccording to St. Matthew and St. Luke, Arranged with an Introduction and ommentary* (London 1949), on p. 80. The author should not be confused ith his namesake William MANSON who holds the exactly opposite view; . . . the words 'and no one knows who the Son is except the Father' take s back to the experience of Jesus at his baptism, which made a separation etween him and other men, consisting as it did in the revelation to Jesus f the Messianic mystery. Here the underlying filial consciousness of Jesus . . . omes at last to open expression"; see *The Gospel of Luke*, London 1930, . 128.

See also Rudolf BULTMANN's article γινώσκω, γνῶσις in *Theologisches Vörterbuch zum Neuen Testament*: ". . . vielleicht ist der Satz, dass niemand den Sohn erkennt als der Vater, späterer Zusatz", *l.c.*, vol. I (Stuttgart 933), pp. 688-719, on p. 714.

[4]) Italics supplied.

[5]) Eduard NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte eligiöser Rede* (Berlin 1913), p. 111.

of this position by ridding Q, if not the gospels, of the incongruous line [1]).

The difficulties presented by the retention of the words "and no one knows the Son except the Father" as an integral part of the original text are considerable. It is beyond doubt that in the second century these words were already present in the Matthaean text even though they were *preceded*, not *followed*, by the clause "no one knows the Father except the Son". Justin attests the presence of the clause, in this sequence, in Mt xi 27. For the decades before Justin's time we are in the dark and it would be rash to assert that the words οὐδεὶς ἔγνω [γινώσκει] τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καί appeared in the original prior to changes which it underwent before attaining the status of a sacred oracle.

[1]) Burton Scott EASTON, in *The Gospel According to St. Luke, A Critical and Exegetical Commentary* (Edinburgh 1926) says: "... In the earliest textual evidence .. the third clause (*i.e.* of the Father knowing the Son) is often found before the second (*i.e.* of the Son knowing the Father), a fact that suggests that one of these two is a gloss". Easton recommends the excision of the clause 'and no one knows the Father except the Son' while retaining the clause 'no one knows the Son except the Father' and says that if this is done, "the difficulties disappear. The 'knowledge' is then unambiguously characterised as Messianic; only the Father knew the real meaning of Messiahship, but now the Son knows and has communicated His knowledge to His chosen disciples ... If the originality of the third clause (*i. e.* 'no one knows (has known) who the Father is except the Son') is to be maintained, its force must be restricted ... to 'no one but the Son has known the Father's Messianic plan' ... Such a sense is possible historically, but the later origin of the third clause is much more probable ... a desire to parallel the second clause would have suggested the wording" (p. 167).

This explanation is completely arbitrary. Such a sense is impossible both literarily and historically: The 'messianic secret' is one of the themes in Mk, not in Q, and it is dangerously misleading to operate with terms which have their validity for the analysis of the one writing when exploring the other. SCHMIEDEL (see below) went astray in his attempt to interpret Mt xi 27 = Lk x 22, when he described it as an expression of Jesus' "messianic consciousness". EASTON, with ALLEN before him and William MANSON following him, is equally mistaken. The connection of the Q logion with the sapiential type of ancient Jewish literature is too obvious to give it an eschatological or 'messianic' interpretation.

T. W. MANSON has some relevant observations to make on the import of the Lucan formulation: "If 'who is the Son?' is a question of the identity of the Son (= Messiah?), it becomes impossible to give any meaning to 'who is the Father?' ..... If, on the other hand, it is a question of the character or nature of the Father or the Son, then the words of Luke come to mean the same thing as those of Matthew" (see: *The Teaching of Jesus*, p. 109, footnote).

3) *The aorist* ἔγνω (*perfect* οἶδε) *instead of the present tense* (ἐπι-)γινώσκει *in lines* 2 *and* 3.

Codices Vercellensis and Veronensis have the reading "novit"; atian (but not the Arabic Diatessaron) and the Pshitta also resuppose a Greek ἔγνω instead of the (ἐπι)γινώσκει in the eceived text.

The corrupt state in which scripture quotations contained in the ritings of patristic authors have been preserved makes it difficult o decide which of the two readings more truly represents a particular author's text.

To deal with patristic variants of gospel quotations, and to ecide which are preferable in cases where the author seemingly nakes use of different renderings of the same passage, a few general emarks may be made on the state in which gospel codices have been handed down. All gospel codices that are in existence are "revised versions" (or second and third editions of "revised versions")—that is to say, they are the result of scholarly labour to lay down an officially approved text. Revisions were continually repeated, sometimes by schools or groups who produced different "Texts" and "families", sometimes by an individual scribe who when copying the text from one manuscript compared it with, and occasionally adopted, a reading from another manuscript. Almost every extant codex is thus the result of a combination of readings from more than one manuscripts. A conscientious copyist would compare various manuscripts that were his authority, and would by a process of selection either replace a particular reading found in one of his sources by that from another manuscript, or he would note the variant above the line or in the margin. In this manner "Texts" and "families" coalesced by confluence of distinctively different readings, and all codices now in existence present more or less an eclectic text. The process of revision inadvertently resulted in a confusion of texts and readings as every one codex now combines readings that are derived from several sources. In various instances a codex preserves "the revised text" of a gospel passage from a period earlier than the period-text of the same passage which is found in other codices.

Various motives guided the continuous revisions [1]) of the text; amongst them there was notably the tendency

[1]) The process of "revising" goes on to-day as it did from the second

(a) to polish the grammatical and stylistic appearance of the text and to exclude uncouth Semitisms which were offensive to the Greek ear;

(b) to harmonise the text of one gospel with that of another;

(c) to suppress readings, sometimes at the price of excluding whole verses, that were susceptible of giving opportunity for an interpretation not in agreement with communal policy (for instance, an exegesis which seemed to favour heretical views).

Apart from "corrections" from later centuries that can be seen in manuscripts still extant, there were older changes in the non-extant parent manuscripts which we cannot directly observe. The person who was copying from a non-extant manuscript normally took its latest form, incorporating thus all changes the text had undergone before. These changes were, in many cases, attributable to one or more of the causes stated.

This is the process by which the traditional canonical text, the text of the codices, was formed. If now the works of patristic writers were being copied, perhaps centuries after they had been written, copyists found in these works quotations from a gospel text of older provenance, frequently unknown to them, and were in such cases prone to replace the author's own quotation by a text that had meantime become current and was familiar to them. In such cases the older gospel text of patristic writers was abandoned in favour of the now fashionable "revised" one. Gospel quotations from the writings of the Fathers were "brought up to date" to agree with the Gospel text as it was known to the great-grand-children. If we keep this in mind, we shall find that whenever encountering in patristic writings a scripture quotation that differs from the text as it is *now* known, we should *prefer readings that take no account of the above mentioned principles which governed the progress of textual revisions*. The *general* presumption is in favour of the originality of such gospel quotations from patristic writings that *differ* from the gospel text as it has become common at a later stage.

With these considerations in mind, we can now proceed in this survey.

---

century onward; only the direction of this process has changed: scholars to-day try to undo the corrections to which bygone ages subjected the text, in the hope of restoring the most primitive and original text that can be reached.

Justin, in 1 Apol 63 has ἔγνω (twice) but in Dial C the reading is νώσκει; we shall hardly err if we assume that the latter is not Justin's own text but that of a later copyist's. Justin's disciple Tatian based his text on the reading ἔγνω.

Irenaeus' attitude is of interest [1]: he gives the reading ἔγνω (cognovit) in Contra haer I XX 3, II XIV 7 and IV VI 1 as that of "apocryphal and fictional" writers who "desire to be better experts than the apostles"; when he himself renders the gospel text, Irenaeus consistently uses γινώσκει (cognoscit), as in Contra haer I VI 1, IV VI 1, 3 (twice), 4 (γινώσκεσθαι-γινώσονται), 7, IV VII 1, 4. In IV VI 1 Irenaeus positively asserts this reading to be the correct one against that of the false teachers. He gives the reasons for his preference—and his reasons are such as to make it impossible, from the standpoint of grammatical criticism, to put reliance upon them. It appears that Carpocratians, Valentinians, Basilideans and Marcionites—who had in their texts the reading ἔγνω—drew a special dogmatic exegesis from the use of the aorist tense; "they interpret it as if the true God had not been recognised by (*i. e.* had been unknown to) anyone before the advent of our Lord, and say that the God who was proclaimed by the prophets was not the Father of the Christ" (Contra haer IV VI 1). These dogmatic deductions of the sectarians are repugnant to Irenaeus who believes of course in the God of the Old Testament. "Hic autem est fabricator coeli et terrae quemadmodum ex sermonibus eius ostenditur; et non is qui a Marcione, vel a Valentino, aut a Basilide, aut a Carpocrate, aut Simone, aut reliquis falso cognominatis gnosticis adinventus est falsus pater" [2]). Irenaeus' protest against dogmatic deductions leads to his protest against the grammatical form on which gnostic sectarians based their exegesis. His preference for the reading γινώσκει would be more persuasive if it were only heretical circles amongst whom the reading ἔγνω was current, yet this is not so; the very catholic con-

[1]) Compare: Sven Lundström, *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung* (Lund 1943), Sven Lundström, "Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung" in *Lunds Universitets Årsskrift* N.F. avd. 1, vol. 44/8 (Lund 1948), Robert Luckhardt, "Matthew 11, 27 in the 'Contra Haereses' of St. Irenaeus" in *Revue de l'Université d'Ottawa*, Vol. 23 (Ottawa 1953), p. 65-79, and Albert Houssiau, "L'exégèse de Matthieu xi, 27b selon Saint Irenée" in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, annus 29, fasciculus 2-3 (Louvain 1953), p. 328-354.

[2]) Contra haer IV VI 4 (MPG tome VII, col 988).

cilium of Antioch in 269 (in causa Pauli Samosateni) lays down the reading as being οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός and the heresy hunting bishop Rabbula found no grounds for objecting to it; in the form ܝܕܥ it is retained by the Syriac Vulgate, the Pshitta. Even in the West, the reading ἔγνω remains for a very long period the predominant one and occurs in writings of Christian authors who are beyond suspicion of sympathy with the cause of Marcion. In the Western, Latin, Vulgate the reading in Mt xi 27 is still "novit". This is not, as might be thought, a Latin perfect with the present meaning but "novit" indubitably represents a Greek aorist ἔγνω. Had the Greek text on which the Vulgate reading is based been ἐπιγινώσκει, it would have been translated by "cognoscit" or "scit" as was done in the case of Lk x 22. A Greek writer as late as Epiphanius used a gospel text which had οἶδε instead of ἐπιγινώσκει —an expression grammatically nearer to the deprecated ἔγνω than to the γινώσκει of Irenaeus or to the received text.

In Clement of Alexandria we find seven times the expression ἔγνω (Protr I X 3, Paed I V 20, I VIII 74, I IX 88, Strom I XXVIII 178, V XIII 84, VII X 58) against only two occurrences of (ἐπι-) γινώσκει (Strom VII XVIII 109, Quis dives VIII).

Tertullian, in De Praescr XXI 1 and Adversus Praxean uses "novit", in Adv Marc II XXVII 8 "cognovit"; in Adv Marc IV XXV 22 the text is "scit". The latter is suspect because the Old Latin Versions—where they did not have "novit" (a b)—had "cognoscit" (c d e ff² (in Mt)) or "agnoscit" (k), but rarely "scit"; the latter became in Luke a Vulgate reading.

Origen read doubtless ἔγνω in his gospel though some quotations (In Cant Cant II (for Lk), Comm in Ep ad Rom III 8 and a fragment ex catenis) give the present tense.

The Pseudo-Clementine quotations are invariably ἔγνω (novit)— the οἶδεν in Hom XVIII 7 is a paraphrase, not a quotation— it appears that copyists who found it beyond their powers to save the orthodoxy of these writings refrained from substituting a gospel text that was accepted in their own time for the one which the writer had used—as they did so often in the case of less suspect authors in order to "improve" the quotation.

The Dialogus de recta in Deum fide is in a class by itself: it has ἔγνω in line 2, but γινώσκει or οἶδε in line 3 (but it has to be noted that the order of clauses in lines 2 and 3 is the reverse of that found in the received text).

Alexander of Alexandria has ἔγνω or οἶδε.

Eusebius uses for the Matthaean reading (Hist eccl I II 2, Dem ev IV III 13, V I 25, Ecl proph I XII, De theol eccl I XII 7, I XVI 3) ἔγνω. The text of his quotation in Contra Marcellum I and the latter half of his quotation in De theol I XV 1 deviate so considerably from his normal gospel text that it is a reasonable assumption that we are dealing here with a text supplanted by copyists. For the Lucan reading Comm in Ps CX Eusebius seems to have read γινώσκει in his Bible.

Athanasius had unmistakably (ἐπι)γινώσκει in his text.

Hilary's gospel quotation in Comm in Matth XI 12 is indirect and inconclusive in respect of the tense of the verb from which he derives the forms "cognitus" and "notus".

Didymus has the Alexandrian reading ἐπιγινώσκει. Epiphanius wrote ἔγνω in Ancoratus LXXIII, and in Panarion LXV 6 but seems to have had οἶδε (οἶδεν) in his Bible.

On the whole, ἔγνω is better attested in both orthodox and heretical texts by early writers. It was a long time before Irenaeus' objections succeeded and the reading γινώσκει became accepted in Greek and Latin speaking communities so as to prevent the possibility of a doctrinal exegesis such as the Marcionite. The fact that, in the codex manuscript tradition, the Irenaean view prevailed may be due to doctrinal rather than to critical reasons. ἔγνω is the better attested form in early patristic writings [1]) for the First Gospel [2]).

When Irenaeus' preference for γινώσκει has been rejected as arbitrary, it must be said that his opponents were equally, or even

[1]) I hesitate to include Hippolytus Elenchos VIII 13 ὃν ἔγνωκεν οὐδεὶς amongst the references; the expression ἔγνωκεν is not necessarily based on Mt xi 27; the passage refers to the Son of Man who is unknown to mortals before God has manifested him.

Easton expressed the opinion that the predominance of ἔγνω over (ἐπι)γινώσκει in patristic quotations might be due to the writers' quoting from memory and unconsciously assimilating the tense of the verb in lines 2 and 3 to the tense of verbs which elsewhere occur in the passage, such as παρεδόθη, ἐγένετο, ἀπεκάλυψας, ἀπέκρυψας (*O.c.*, p. 165). This view cannot be upheld. The aorists in vv. Mt xi 25, 26 = Lk x 21 are not close enough to lines 2 and 3 in Mt xi 27 = Lk x 22 to have influenced the memory of persons who quoted the passage, and Justin who read ἔγνω did not use the aorist παρεδόθη but the perfect παραδέδοται. It would be a queer coincidence if the memories of so great a number of persons, writing between the second and fifth centuries, played them all the same trick.

[2]) Harnack finds this to be the case for the Third Gospel.

more, arbitrary in the conclusions they drew from the form ἔγνω. The difference between the two readings does not affect the meaning in the least. It is possible that the present tense γινώσκει renders an Aramaic יָדַע while the aorist ἔγνω corresponds to יָדַע (perfect tense); the Aramaic would have been unpointed and one cannot say whether translators who rendered it ἔγνω were more correct than those who read γινώσκει. In any case, even if ἔγνω is preferred (as for the Greek tradition it should be), the Semitic static perfect would have been rendered by a Greek inceptive aorist: the action occurred in the past yet produced a result of lasting effect. This deduction is supported by the Epiphanian use of the perfect tense οἶδεν which carries the meaning of the present. In English either (ἐπι)γινώσκει or ἔγνω is best translated by "knows" to avoid the cumbersome "has become the recipient of knowledge about" or the misleading "has recognised" (ἔγνω).

(4) *The order* "τὸν πατέρα (ὁ πατήρ) — ὁ υἱός" *instead of* "τὸν υἱόν (ὁ υἱός) — ὁ πατήρ" *in line 2 and the opposite order in line 3.*

If the clause οὐδεὶς $\frac{\text{ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν}}{\text{γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς}}$ εἰ μὴ ὁ πατὴρ οὐδέ καί is an interpolation, this problem becomes irrelevant for ascertaining the original text. Yet even so, it remains of interest for the gospel text current immediately after the introduction of the interpolation. Was it "no one knows the Father except the Son, neither (and no one knows) the Son except the Father and . . ." in Mt ("no one knows who the Father is except the Son, and who the Son is except the Father and . . ." in Lk) or was it "no one knows the Son except the Father, neither (and no one knows) the Father except the Son and . . ." in Mt ("no one knows who the Son is except the Father, and who the Father is except the Son and . . . ." in Lk)? Codices Veronensis (b), Sangallensis Latinus (o), Venetus Marcianus-Nanianus (U), Purpureo-Argenteus (N) and Monacensis (X) are extant manuscripts which have the former order. Patristic readings show more diversity by far.

In the three quotations from Justin, it is the sequence that differs from the one in the received text which Justin had in his gospel. Tatian also had this sequence.

Irenaeus who had such decided views on the difference between ἔγνω and γινώσκει does not express any preference on the question

of the correct order; in his three quotations from heretical texts (Contra haer I XX 3, II XIV 7 and IV VI 1) as in several which he gives as his own (Contra haer II VI 1, IV VI 3 and perhaps also IV VII 4) he quotes the text in a sequence in which "the Father - the Son" appears in line 2, and "the Son—the Father" in line 3, *i.e.* the order which *differs* from the received canonical text. The Armenian translation (around the year 700) gives in Contra haer IV VI 7 the same order — all extant copies of the Latin translation have the opposite sequence. In Contra haer IV VI 1 both versions, Latin and Armenian, give a sequence which agrees with the received text.

Tertullian's quotations give another instance of this ambiguity; in Adv Marc IV XXV 22 and possibly II XXVII 8 it is the now obsolete order which is represented; in De Praescr XXI it is the order of the received text.

The first patristic writer to adhere consistently to the order as given in the received text ("the Son—the Father" in line 2, and "the Father—the Son" in line 3^a) is Clement of Alexandria. As we found in Irenaeus the decisive moment for the formation of the received text in the alternative ἔγνω or γινώσκει, so it is Clement of Alexandria whose lasting influence on the Alexandrian school proved effective and led to the acceptance of the order which appears in lines 2 and 3^a in later gospel editions [1]).

Origen seems to have still known the order from before Clement's time. He used it occasionally (De princ II VI 1, E Pamphili Apologia III, Fragmenta).

Quotations contained in the Pseudo-Clementine writings vary; in Hom XVII IV 5, XVIII IV 3, XI 3, XIII 1, 2, XX 1 and possibly also in XVIII VII 7 the sequence is as in Justin; in Rec II XLVII 3 Latin it agrees with Clement Al. The latter formulation may be due to Rufinus.

---

[1]) It is well to remember WELLHAUSEN's penetrative characterisation of the clause οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ: "Es ist ein Korrolarium, darf also nicht an erster Stelle stehen . . . "and to compare it with what DIBELIUS observed on this clause in the non-canonical order of Justin (viz. subsequent to the clause οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός): ". . . the second phrase is merely the customary responsion to the first . . The reversing of the phrases in the MSS puts a Christocentric in the place of a theocentric context and in consequence speaks of the secret of the person of Jesus in the first place" (Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Scond Edition, Tübingen 1933; Engl. translation: *From Tradition to Gospel*, London 1934, p. 280, footnote 2).

The minutes of the Council at Antioch give the text in agreement with Clement Al. The Dialogus de recta in Deum fide gives the order of Justin.

The quotations from Alexander are inconclusive; twice they give the sequence of Justin, twice that of Clement.

We cannot be quite certain of Eusebius' reading either. In Ecl. proph I XII, Contra Marc I, De theol eccl I XV 1 (there is reason to suspect that the last two passages have been retouched) and De theol I XVI 3 the order agrees with Clem Al; in Hist eccl I II 2, Dem ev IV III 13, V I, De theol eccl I XII 7 the quotation indicates a different sequence (though this should not perhaps be stated as a certainty as these passages may not have been intended to give the exact and complete quotation).

In Athanasius, we expect to find Clement's order of the two clauses. It is interesting to note that though in the heading to In illud Omnia Mihi Tradita Sunt the sequence has been conformed to the canonical reading, the context of the manuscript, however, gives the old sequence as in Justin. This sequence is also found in the Sermo maior de fide.

Another Alexandrian, Didymus, gives in De trin I xv the order of Clement of Alexandria, but it is surprising to find in De trin I xxvi the opposite sequence.

Epiphanius, in Pan LXIV 9, LXIX 43, LXXIV 4, has the order of Justin, in Pan LIV 4, LXV 6 and LXXVI 7 the order of Clement Al. Pan LXXVI 46 is in a special class all to itself; the passage deals of the Trinity and uses Mt xi 27 most freely —not the Son reveals the Father but the Father, or the Spirit, reveals the Son. This last reading presupposes the sequence as in Justin.

On the whole the evidence is less decisive in favour of the order that differs from that of the received text than it was in the dilemma ἔγνω—ἐπιγινώσκει. However, prior to the time of Clement of Alexandria, the reading which is now obsolete was preferred [1]).

[1]) Johannes Weiss proved from the stylistic formulation of the last line in Mt xi 27 = Lk x 22 that Justin's sequence of the two clauses was the older one: "Dass dies die ursprüngliche Reihenfolge ist ergibt sich . . . stilistisch daraus dass das Subject ὁ υἱός in der vierten Zeile (*viz.* καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι) nicht genannt zu werden brauchte, wenn die dritte mit ὁ υἱός geschlossen hätte. Die Hervorhebung des Subjekts in Zeile 4 weist darauf hin, dass das Subjekt *wechselt*" (See: "Das Logion Mt. 11, 25-30", in: *Neutestamentliche Studien*, sixth issue, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage, Leipzig 1914, p. 120-129, on p. 126).

This is of importance in considering the question of the authenticity of the clause οὐδεὶς $\frac{\text{ἐπιγινώσκει (ἔγνω) τὸν υἱὸν}}{\text{γινώσκει (ἔγνω) τὶς ἐστιν ὁ υἱὸς}}$ εἰ μὴ ὁ πατήρ $\frac{\text{οὐδὲ (καὶ οὐδεὶς)}}{\text{καὶ}}$ (see above under (2)); if, as is probable, this clause crept into the text only in the first half of the second century, the reading then current seems to have been: ". . . no one knows the Father except the Son, neither does anyone know (and no one knows) the Son except the Father and to whom the Son would reveal (wills to reveal)". In this sequence, the incongruity of thought was very marked—two incompatible clauses would clash and the fact that they were consecutive would render the incompatibility the more striking. For if nobody—except the Father—knows the Son, nobody would be in a position to receive revelation from the Son. It can be easily understood that a writer of the erudition and intelligence of Clement of Alexandria would perceive the logical incoherence of these two clauses in connection, and would try to remove the flaw by transferring the clause "no one knows the Son except the Father", from its place before the words "and (he) to whom the Son wills to reveal", to a place before the line "no one knows the Father except the Son" (which line definitely formed part of the original gospel text). It is most probable that this is what actually happened; Clement felt that the ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (or ἀποκαλύπτει or βούληται ἀποκαλύψαι) was without logical connection with the preceding οὐδεὶς ἔγνω $\frac{\text{τὸν υἱὸν}}{\text{τὶς ἐστιν ὁ υἱὸς}}$ εἰ μὴ ὁ πατήρ and that the task of the Son to reveal the Father could not be accomplished if no one knew the Son. Slower minds than Clement's were slower to effect the transposition of the two clauses. The difficulty is of course not removed by altering the order of lines—all that was achieved is that the clash of two incongruous ideas has become less obvious in the wording of the received text.

(5) (6) ἀποκαλύψῃ (ἀποκαλύπτει) *instead of* βούληται ἀποκαλύψαι *in line 3b, and absence of* τις ἐπιγινώσκει *in the Matthaean text of line 3a.*

βούληται ἀποκαλύψαι has no early attestation in patristic writings. The expression found is ἀποκαλύψῃ (or ἀποκαλύπτει). DALMAN is probably correct when he surmised that "βούληται ἀποκαλύψαι

can . . . be a Greek expansion of a prior ἀποκαλύψῃ" [1]). The chang might have been due to practical consideration. It is probable tha the hymnic verse of the whole logion Mt xi 27 was recited in litur gical worship; in such a case the number of syllables in line 3 whic by far exceeded the length of lines 1 and 2, respectively, would hav rendered recitation difficult; to avoid this difficulty it became th practice of worshippers to detach the words following upon εἰ μὴ πατήρ (in the then line 3; εἰ μὴ ὁ υἱός in the received text) from lin 3 and form a separate line 4 beginning with καὶ ᾧ [οἷς] (ἐ)ἀν. Havin done so both new lines 3 and 4 would have fallen short of th required number of syllables to counterbalance the length of line 1 and 2. The difficulty was removed by inserting τις ἐπιγινώσκε in line 3 and by stretching ἀποκαλύψῃ in line 4 to βούληται ἀπο καλύψαι.

This detailed exposition has been undertaken because in spite o WELLHAUSEN's penetrative insight and HARNACK's studious labou most scholars still read verse Mt xi 27 = Lk x 22 as given in th received canonical text. *It makes a very great difference whether th clause of the Father's knowing the Son is retained or is omitted.* In th latter form the saying is characteristic of first century Palestinia Jewish Christianity. If οὐδεὶς ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ is include in the verse, the reading gives a second century text, characteristi of a different background and a different ideology.

Before summarising the results of our investigation into th evolution of the text Mt xi 27 = Lk x 22, the views of other writer will have to be considered.

BLASS [2]) postulated as the original Lucan text the following

πάντα μοι παρεδόθη ἀπὸ τοῦ πατρός
καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ
καὶ τὶς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

WELLHAUSEN [3]) suggested the omission of the words ὁ υἱὸς εἰ μ

[1]) Gustav DALMAN: *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkano nischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert* (Leipzi 1898). Engl. Edition: *The Words of Jesus Considered in the Light of Pos Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language* (Edinburgh 1902), p. 28

[2]) Friedrich Wilhelm BLASS, *Euangelium secundum Lucam sive Luca ad Theophilum liber prior.* Secundum formam quae videtur Romana (Leipzig 1897), p. 48, 49.

[3]) *Das Evangelium Matthaei*, p. 57, 58; *Das Evangelium Lucae*, p. 51.

ὁ πατὴρ καὶ τίς ἐστιν in Luke and τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ οὐδέ in Matthew. HARNACK [1]) arrived at the conclusion that the original Lucan text was

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός
καὶ οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (or ἀποκαλύπτει),

while he expressed himself with less determination on the original Matthaean wording. He remarked that the saying in both gospels "had already at a very early date experienced serious correction" [1]) and deduced that: (i) μου was wanting after πατρός in both Mt and Lk; (ii) the original reading in Lk was ἔγνω, not γινώσκει; (iii) the clause τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ οὐδέ and the words τις ἐπιγινώσκει were probably wanting in the original text of Mt, and the corresponding words certainly wanting in Lk. The Matthaean passage would then, according to HARNACK, have read:

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
[doubtful: οὐδὲ τὸν υἱόν τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ]
καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (or ἀποκαλύπτει).

Our investigation into the development of the canonical text endorses the views of these scholars. It seems reasonable to accept, with BLASS, the ἀπό from D in line 1 (Lk); to omit, with WELLHAUSEN and HARNACK, line 2 (Mt and Lk) *in toto*; and to read line 3 as in HARNACK's line 2 with the proviso that ἔγνω instead of ἐπιγινώσκει should be read for Mt also.

There remains the task of accounting for the different formulation of the Lucan from the Matthaean reading; the *predicate* (ἐπι)γινώσκειν τὸν πατέρα in Mt is replaced by a *relative clause* γινώσκειν τίς ἐστιν ὁ πατήρ in Lk (so also with regard to υἱός in the interpolated line). The difference between the two gospel texts reflects grammatical scruples on the part of the person responsible for the present Lucan wording and goes back to the parent manuscript from which most extant codices of the Third Gospel (except Syr^{sin}, b l 544 1604) are descended [2]). This might have been

[1]) *The Sayings of Jesus*, p. 19, 20.
[2]) If Tatian intended to quote the Lucan reading (as $Diat^{ar}$ XV 22a does), Tatian's text of Lk must have been the same as in Syr^{sin}.

the autograph of the Third Evangelist himself. Against this pr
sumption we have the reading of Lk x 22 in Syr$^{s(l)n}$, partly also i
b l 544 and 1604; yet this reading need not necessarily have bee
derived from a Lucan text older than that which other extan
codices preserve—it could be due to an effort, on the part of th
Latin and Syriac translators, and in the case of 544 and 1604
Greek copyists, to harmonise the saying in Luke with the Matthaea
parallel [1]). The fact that attestations of the Lucan variation a
comparatively rare in patristic writings does not contradict th
presumption that the Evangelist himself could have been the auth
of the distinctive reading; in Irenaeus' and Tertullian's time th
present Lucan reading was definitely in existence.

III. Survey of Results

Having gone backwards through the history of the formatio
of the canonical text, it might be useful to recapitulate the alt
rations *in their chronological order* as they probably occurred.

(i) ἔγνω τὸν πατέρα is replaced by the relative clause ἔγνω τ
ἐστιν ὁ πατήρ for Lk;

(ii) the words $\frac{\text{οὐδὲ}}{\text{καὶ}}$ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ are added after th
words οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός in Mt; and the words καὶ τ
ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ make their appearance in Lk after th
words οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατήρ εἰ μὴ ὁ υἱός [2]).

(iii) the change from ἀποκαλύψῃ (ἀποκαλύπτει) to βούληται ἀπ
καλύψαι occurs and is possibly accompanied by the addition of th
words τις ἔγνω [ἐπιγινώσκει] in the Matthaean text;

(iv) γινώσκει instead of ἔγνω is sponsored by Irenaeus; h
suggestion has only a limited effect for a time, but makes its way
successive centuries and becomes accepted in the West; it does n
affect the Pshitta nor in the Matthaean text the Vulgate.

---

[1]) Compare the above quotations from Alexander Alexandrinus.

[2]) It cannot be said with certainty which of these alterations preced
the other. If the Evangelist himself was responsible for change (i), this wou
be the oldest of all alterations and the insertion of the words καὶ τίς ἐστιν
υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ into the Lucan text would be due to an effort
harmonise Lk with Mt. This seems to be the more probable of the alternativ
yet the fact that the Lucan text in some codices has no τίς ἐστιν *mig*
indicate that the change was not due to the Evangelist. The possibility cann
be excluded that change (ii) was the first to occur and that change (i) was n
due to the Evangelist himself but to a copyist from whose manuscript mo
extant codices of Luke are descended.

(v) the clause οὐδεὶς (ἐπι)γινώσκει [ἔγνω] τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ (οὐδεὶς γινώσκει [ἔγνω] τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ) is advanced from line 3 to line 2 by Clement of Alexandria; this reading gains ground in Egypt, later in Palestine (Eusebius probably and Epiphanius certainly still had the older text) and after reaching the West becomes generally accepted;

(vi) the pronoun μου is inserted after πατρός.

When we disregard all these historical changes in the formation of the canonical text, we are left with the first century text in the following form:

All things have been committed [1]) to me of the Father
And no one knows the Father but the Son
and those to whom the Son [would] reveal him.

It is the merit of Charles Fox BURNEY to have pointed out the Semitic character of the verse at a time when most scholars—led astray by BOUSSET [2])—suspected that it originated in a 'hellenistic'

---

[1]) παρεδόθη has to be understood as "given in charge", "entrusted".

[2]) Wilhelm BOUSSET, "Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus", in: *Forschungen zur Geschichte und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Vol. XXI, Göttingen 1913. BOUSSET remarked on the logion Mt xi 27 = Lk x 22: „Dies(es) Logion (könnte) möglicherweise erst auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit erwachsen sein" (*O.c.*, p. 66, footnote 1). While assuming that Mt xi 25b, 26 records a genuine utterance of Jesus, BOUSSET relegates the following verse to the status of a creation of hellenistic Christianity. The cycle in which biblical critics wandered around from PFLEIDERER's time is thus complete. "Der Möglichkeit, dass das ganze Wort (*i.e.* v. 27, but not vv. 25, 26) erst auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen sein könnte, entspricht ... die Beobachtung, die als schweres Verdachtsmoment gegen dessen Echtheit ... in die Wagschale fällt, dass die hier angeschlagenen Gedanken in der übrigen synoptischen Überlieferung ... fehlen. Nirgends sonst erhebt ... Jesus in seiner Predigt den Anspruch, eine neue, völlig unerhörte Gottesbotschaft zu bringen, von der niemand etwas weiss oder gewusst hat. Es ist der Gott der Väter, von dem auch er predigt, der Gott, von dem das alte Testament zeugt ..." (*O.c.*, p. 61) "man wird ... mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass in Mt 11, 27 ein altes Gemeindewort, das auf dem Boden orientalisch-hellenistischer Mystik gewachsen ist, in die Predigt Jesu eingedrungen ist" (*O.c.*, p. 62). "So hat denn wahrscheinlich erst die Gemeinde der Jünger Jesu und diese erst auf hellenistischem Boden in dem Logion Mt 11, 27 in Anlehnung an echte Jesuworte von sehr andersartigem und unendlich schlichterem Gehalt jenes majestätische Selbstzeugnis geschaffen, das von ihrem Glauben an den Sohn als den Offenbarer Gottes ein lebendiges Zeugnis gibt" (*O.c.*, pp. 62, 63).

BOUSSET's attitude betrays great weakness (exposed by his repeated stipulation "möglicherweise", "wahrscheinlich") and a confusion of thought

environment. "The great passage from Q, Matt. xi 25-27 = Luke
21, 22, forms a rhythmical poem which rhymes regularly . . . ." [1]
Borrowing from BURNEY's retranslation [2]), we may attempt t
advance the suggestion that the original text of the logion Mt x
27 = Lk x 22 was:

כֻּלָּא מְסִיר לִי מִן אַבָּא
וְלַית דְּיָדַע לְאַבָּא אֶלָּא בְרָא
וּמַן דְּמִגְלֵי לֵיהּ בְּרָא

ΠΑΝΤΑ ΜΟΙ ΠΑΡΕΔΟΘΗ ΥΠΟ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ
ΚΑΙ ΟΥΔΕΙΣ ΕΓΝΩ ΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ ΕΙ ΜΗ ΥΙΟΣ
ΚΑΙ ΟΙΣ ΑΝ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΑΥΤΟΝ ΥΙΟΣ.

---

surprising after the painful and comprehensive studies that had been devote
to this subject. There is no need for presuming a non-Palestinian influenc
The question, first and foremost, is not what Jesus said or did not say, bu
whether the type of religious consciousness to which Mt xi 25b-27 = Lk
21b, 22 belongs is characteristically hellenistic or whether it is, or could be
considered as being, Jewish. NORDEN and BACON examined the problem in
consistent manner, and reached partly differing conclusions. Their argu
ments may be wrong, but they are harmonious. The notion of "knowin
the Father (= God)" has nothing whatever to do with 'gnosticism' or eve
Platonism. It is Jewish, and can be traced back to the earliest prophets o
the Old Testament: — see Hosea ii 22, iv 1, 6, v 4, vi 3, 6. At the sam
time we must bear in mind that in Jewish thought "knowing God" doe
not imply an act of intellectual discernment, but a *mutual personal relation*
ship, a state of being in communion with God. „God knows his people"
—Amos iii 2, Hosea v 3. It is quite possible that the corollary line of th
Father's knowing the Son was added to express this sense of mutua
relationship which the Hebrew ידע possessed while it was not originall
implicit in γινώσκειν. Compare Deut xxxiv 10, Psalm lxxiii 21-26, cxxxi
1-17, 23-24, Qumrân Hymns Plate IX line 29—and finally Paul i
1 Cor xiii 12.

[1]) Charles Fox BURNEY, *The Poetry of Our Lord. An Examination of th*
Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ (Oxfor
1925), p. 171.

[2]) *O.c.*, p. 171, 172.

SHORT NOTE

A HITHERTO NEGLECTED EARLY FRAGMENT OF THE EPISTLE TO TITUS

Once again the words of Terentianus Maurus have proved to be appropriate, *habent sua fata libelli* [1]). During the summer of 1954, the present writer came upon an important study, published in Belgium more than a score of years earlier, which has thus far, so it appears, escaped the attention that it deserves from New Testament textual critics. It is a description and a transcription of a portion of the Epistle to Titus (i 4-6, 7-9) preserved on a leaf of parchment and dating, according to its editor, from the fifth century. In view of the fact that this portion of Titus has been transmitted to us in only one document which belongs to an earlier century (namely, Codex Sinaiticus) [2]), one can appreciate the presumptive importance of this fragment. The leaf was edited in 1932 by the Georgian scholar, Giorgi Tseret'eli, in a communication to the Royal Academy of Belgium [3]). The following details, which have been culled from Tseret'eli's description, may serve to make the fragment better known [4]).

Among the manuscripts in the Historical Museum at Tiflis is a liturgical work divided into three small papyrus volumes (No. 2123[1-3]) dating from the ninth or tenth century [5]). In one of

---

[1]) *De syllabis* 1286 (Keil, *Gramm. Lat.* vi, p. 363).

[2]) The John Rylands papyrus 5, designated in the Gregory-von Dobschütz listing as P^{32}, dates from the third century, but it preserves only Titus i 11-15 and ii 3-8. It will be remembered that the Chester Beatty Biblical Papyrus II (P^{46}) of the third century apparently never contained the Pastoral Epistles, and that Codex Vaticanus (B) of the fourth century, being defective at the end, does not preserve the Epistle to Titus.

[3]) G. Zereteli, ,,Un palimpseste grec du V[e] siècle sur parchemin (Epist. ad Fit. [sic!] l. 4-6, 7-9)", *Bulletin de l'académie royale de Belgique*, Classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5e Série, tome XVIII (Bruxelles 1932), p. 427-432. The presence of an unfortunate typographical error in the sub-title (i.e., ,,Fit." for ,,Tit.") has no doubt contributed to the neglect hitherto shown to the article.

[4]) After ,,discovering" this fragment the present writer communicated with Professor Kurt Aland of Berlin and D. Erwin Nestle of Ulm. The former has assigned to the fragment the official siglum 0240.

[5]) Tseret'eli makes passing mention of these volumes in his article,

the quinions of papyrus there is a palimpsest sheet of parchmen forming two leaves. The underwriting found on both sides of thi sheet (constituting f. 191^{v}, f. 198^{z}, 191^{r} and 198^{v}) is still partl legible. The style of the Greek uncials, according to the editor resembles the script of Codex Sarravianus of the fifth century The quadrangular letters are more or less square, and the round letters (ϵ, Θ, O, C) are truly round. On f. 191^{r}, line 3, the initial T (of which there remains only the right tip of the horizontal bar began in vertical alignment to the left of the left margin, and apparently was slightly larger than the neighboring letters, resem bling in this respect the initials in Codex Alexandrinus, also of the fifth century. The generous margins which the scribe left on the leaf, which is of a very fine quality of parchment, and the well formed letters, which vary from seven to ten letters per line and are arranged in a single column per page, give one the impressio that the original codex was a *de luxe* copy.

Besides the almost sumptuous aspect of the exterior format, the textual affinities of the fragment [1]) are of no little significance. In verse 4 the text evidently [2]) agrees with ℵACD* against D^{c}EFGKL in omitting κυρίον. In verse 5 it reads ἀπέλειπον (an itacism fo ἀπέλιπον) with ℵ*ACD*FGΨ (-λιπ- in ℵ*D*) against ℵ^{c}D^{c}EKL which read κατέλιπον (or -λειπ-). Again in the same verse the verb ἐπιδιορθώσῃ agrees with ℵCD^{c}IKLP, whereas AD*FGΨ rea -θώσης. In all of these readings the fragment agrees with the text o modern critical editions (e.g., Tischendorf, Westcott and Hort B. Weiss, Souter, von Soden [except κατέλιπον], Bover, Merk) In verse 9 the insertion of καί before ἀντεχόμενον appears to be a singular reading, the result of a blunder of the scribe [3]).

Colligite fragmenta, ne pereant.

Princeton, New Jersey Bruce M. Metzger

„La papyrologie grecque en Russie", *Chronique d'Egypte*, XII (1931), p 463 He states that they contain in Georgian a very ancient recension of the Menologium and Triodium, dating from the ninth century, i.e., before the age of Theodore the Studite, and therefore are of no little importance for the history of the liturgy.

[1]) The text extends from καί (2) in i 4 to πιστά in verse 6, and from ἀνέη]κλητον in verse 7 to δι[δαχήν in verse 9.

[2]) Tseret'li prints κα[ι.

[3]) The readings σρητη in verse 5 and πληκτπν in verse 7 of Tseret'eli's transcription are obviously typographical errors for Κρήτῃ and πλήκτην.

REVIEW

HENRI CLAVIER, *The Duty and the Right of Resistance according to the Bible and to the Church*, Strasbourg-Oxford 1956, 107 pp. (obtainable at Blackwell's Oxford (England) and E. J. Brill's, Leiden (Holland)).

During the Michaelmas term 1946 the Dale Lectures at Oxford were given by the Strasbourg New Testament professor HENRI CLAVIER. The subject was: the duty and the right of resistance according to the teaching of the Bible and of the Church. Now, ten years afterwards, the author committed his lectures to the press and we can, in my opinion, only be grateful for this. For the subject did not lose its relevance during the period that lays between the moment at which the lectures at Oxford were given and now. It remains possible that the world will get into a situation in which the western peoples are forced to a new resistance. With a view to that possibility and acquainted with the horrible results that modern weapons can bring about, a Christian cannot escape the question what the Bible teaches about resistance and if resistance with armed forces is permitted.

The book has the following chapters: Introduction, Resistance in the Old Testament, Jesus-Christ and Resistance, The Apostles and Resistance, Resistance according to the Church: the Church to the time of Constantine, The Dissenters and the Churches of the Reformation, French Protestantism, Conclusion. For us the introduction and the first three chapters form the most important part of the book.

In the introduction the author starts from the thesis that according to the Bible man has a duty of resistance. But the fight which he has to wage is not a struggle for material life, but for spiritual life, a struggle for God and His Kingdom. Man must resist all forms of evil. So, any rule or any ruler that work evil and therefore against God, must be resisted at the point where they prove to be vicious and noxious. This principle, CLAVIER says, is simple, but in practise difficulties arise. He is well aware of the fact that in human interests good and evil are entangled and that a good cause never can justify evil means. Resistance for God and His Kingdom is primarily and essentially spiritual.

Nevertheless, as the author takes it, the Bible does not reprove physical and material means of resistance, provided that they are used rightly for God and His cause. In the Old Testament we find many examples of resistance of different kind: resistance against bad kings, even resistance against kingdom as such, resistance with force of arms against enemies, but also the resistance of the prophets against their own people. The prophets were no pacifists, they did not know non-resistance. The so called pacifism of Jeremiah is no true pacifism. In Jesus we see the prophetical line continued, when he resists against evil. His Spiritual resistance makes use of external and physical means, when He, as the Son of Man, speaks and behaves in a suitable way to achieve his object, but as the Son of God He reduces those means to a minimum! The image and example of Jesus must be followed by us, but with a clear understanding of the difference between us and Him. The growing consciousness of that distinction between Jesus and ourselves

ought to increase the painful, but bracing tension between the unavoidable use of material force in order to check an evil world, and the spiritual ideal which proves to be ultimately incompatible with such means. In the sermon on the Mount Christ says: "I say unto you, that ye not resist evil", and "Be ye therefore perfect even as your Father which is in heaven is perfect". That is the summit on which Jesus as the Son of God stands alone, but he stands there guiding and drawing us up with the offered rope to the fascinating peak. We must be temperate in our estimation and appreciation of our present effort of our possibilities; we must not cease to look at Him and to adapt our progressive ascension not only to the aim, but to the cliff and to the rope. Ultimately, the Spirit will triumph, but until then, every man and every generation must endeavour to adjust and proportionate the means of resistance to the needs of the time, comparing the nature and the strength of precise evils with the supreme and spiritual call.

The resistance of the Apostles was a demonstration of Spirit and of power. Martyrdom (Stephen!) arose from it! Paul desires that the Christian should respect the rule and the ruler, he teaches to overcome evil with good, but in Romans xiii 1, 2 he teaches no more than subordination to that power that is in its right place: *under* God.

In this review I mainly quoted the book. And not without reason. There is no denying that the Bible knows in the Old Testament resistance by force of arms and that in the New Testament soldiers and weapons have their place. But in the same New Testament Christ teaches us not to resist with arms, but in the Spirit. The problem is crucial and CLAVIER shows it as such. In my opinion, he is right in his general line: resistance according to the Bible ought to be: protecting the world against evil and not: extirpation of the sinner.

J. W. D.

BOOKS RECEIVED

HENRI CLAVIER, *The Duty and the Right of Resistance according to the Bible and to the Church*, Strasbourg-Oxford 1956 (obtainable at Blackwell's Oxford (England) and E. J. Brill's, Leiden (Holland)).

OSCAR CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956.

H. L. STRACK-P. BILLERBECK-J. JEREMIAS, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Fünfter Band, Rabbinischer Index, München 1956.

Revue Biblique, No. 1, janvier 1956, and no. 2, avril 1956.

Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, XII, 2 und XII, 3 (März-April und Mai-Juni 1956; zusammen: *Festgabe für Karl Barth zum 70. Geburtstag*).

The Journal of Theological Studies, New Series VII, 1 April 1956.

Oriëntatie, Referatenreeks uit Remonstrantse Kring, Lochem (Holland) 1956.

PAPYRUS BODMER II = JOH KAP. 1-14

VON

GEORG MALDFELD
Bochum-Laer

Die *Bibliotheca Bodmeriana* zu Cologny (Schweiz) am Ufer des Genfer Sees verdankt ihrem Gründer nicht nur den Namen, sondern auch die Reichhaltigkeit ihrer Schätze, besonders auch an Manuskripten der Antike. Es sei nur an die bereits 1939 durch ADLER, KENYON, HEICHELHEIM und GRIFFITH publizierte Sammlung „Papyrus Bodmer" erinnert, die zum Besitz genannter Bibliothek gehört. Seit einiger Zeit werden aus anscheinend neuerdings erworbenen Beständen weitere literarische Papyrusfragmente der Bibliothek Bodmer veröffentlicht. So hat der auf dem Wiener Kongress (1955) der l'Association Internationale de Papyrologues als deren Präsident gewählte Genfer Professor Dr. VICTOR MARTIN eine erste Veröffentlichung dieser neuen Reihe bereits 1954 vorgelegt [1]). Das Besondere dieser Fragmente ist darin zu erblicken, dass ihr literarischer Inhalt auf dem Verso einer bereits benutzten Papyrusrolle wiedergegeben ist. Auf dem Recto wird ein umfangreiches Verwaltungsdokument geboten, in welchem ein Jahr 17 für Septimius Severus erwähnt ist. Die Iliashandschrift wird als am Anfang des 3. nachchristl. Jahrh. entstanden angenommen.

Nunmehr zeigt die Bodmeriana das baldige Erscheinen des Papyrus Bodmer II an. Auch dieses recht umfangreiche Fragment auf Papyrus wird als etwa um 200 oder zu Anfang des 3. Jahrh. entstanden bezeichnet. Es enthält, nahezu ohne Lücken, zum mindesten ohne solche von Bedeutung, die ersten 14 Kapitel des vierten Evangeliums. Der Herausgeber, Prof. MARTIN (Genf) teilte dem Schreiber dieser Zeilen gegen Ende August ds. Js. einiges über das MS. mit. Ausserdem stellte er ihm ein sehr gutes Lichtbild der ersten Manuskripseite freundlichst zu Verfügung.

Die Schrift ist eine sehr gute, regelmässige, fast ebenmässige, gut lesbare Handschrift. Die erste Seite mit Joh i 1 bis 14 init.

[1]) VICTOR MARTIN, *Papyrus Bodmer I.* Iliade, chants 5 et 6. Bibliotheca Bodmeriana. Cologny-Genève, 1954. 90 pp. et 6 pll.

entspricht ungefähr einer Seite im NT Stuttgart (ed. NESTLE). Prof. MARTIN verdankt der Berichterstatter die Hinweise, dass die Ehebrecherin-Perikope vii 53-viii 11 nicht im Text steht, wie auch, um ein weiteres Beispiel zu geben, v 4, der auf den Engel in der Bethesda-Szene Bezug nehmende Vers, fehlt. Im übrigen muss die wohl bald erscheinende Gesamtpublikation abgewartet werden, um zu einem näheren und umfassenderen Urteil über Textart und Textwert zu kommen.

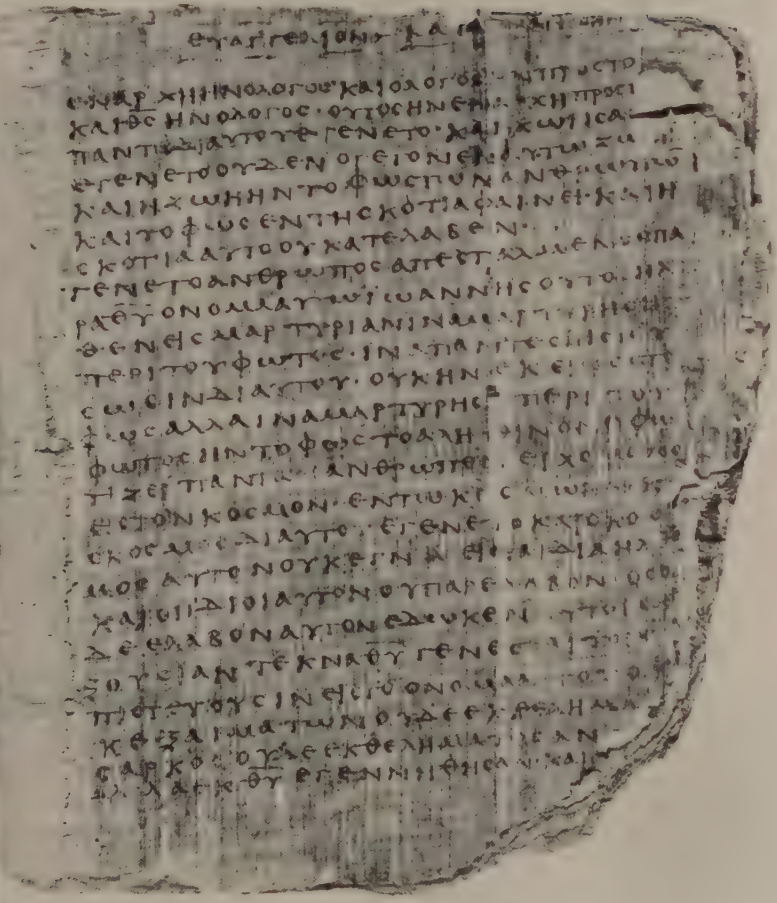
Jedoch dürfte diese Fragment nicht ohne Bedeutung für Fragen der Geschichte des griechischen Kodex wie für die besondere Textgeschichte des Johannesevangeliums sein. Unter sämtlichen seither bekannten neutestamentlichen Fragmenten auf Papyrus war das vierte Evangelium schon mit 14 verschiedenen Bruchstücken vertreten [1]). Auch der Chester Beatty I, der aus Johannes Teile der Kapitel 10 und 11 bietet, ist recht bruchstückhaft. Demgegenüber ist der neue Papyrus Bodmer II mit 14 Kapiteln einfach das umfangreichste Fragment des 4. Evangeliums auf Papyrus überhaupt. Zudem ist der Erhaltungszustand dieses MS. derart einzigartig, dass man, ohne zu übertreiben, ihn bei dem Alter des MS. kaum erwarten möchte.

Es ist sehr erfreulich, dass der Bearbeiter Prof. Dr. MARTIN die Herausgabe so beschleunigt und damit allen daran Interessierten den besten Dienst leistet [2]). Es liegt nahe, bei dieser vorläufigen Anzeige mit genaueren Ansichten oder Urteilen zurückzuhalten. Jedoch darf bei aller Vorsicht und Vorläufigkeit angedeutet werden, dass die Fotografie der ersten MS.-Seite die Meinung verstärkt, dass das Ms. um die Wende vom 2. zum 3. Jahrh. post Chr. entstanden sein mag. Ein Kenner der Materie, dem zur Zeit profane Papyri verfügbar sind, die genaue Festlegungen ihrer Datierbarkeit erlauben, meinte nach längerer Prüfung eines verfügbaren Lichtbildes einer Seite des Papyrus Bodmer II (Joh.), die Schrift könne hinsichtlich ihrer Entstehung zwischen 150 und 250 liegen. Mit dieser Andeutung soll jedoch keineswegs einer unbedingten Frühdatierung des Ms. das Wort geredet werden. „Um 200" ist durchaus

---

[1]) Cf. *ZNW*, 42 (1949), S. 242-S. 253; 43 (1950/51), S. 260 f.; 45 (1954), S. 187. Die seither umfangreichsten Fragmente des 4. Evangeliums sind: $\mathfrak{P}^{5}$ (PLit Lond. 213), $\mathfrak{P}^{59}$ u. $\mathfrak{P}^{60}$ (PColt 3 und 4). Jedoch alle in gleicher Weise oft recht fragmentarisch. Ausserdem in $\mathfrak{P}^{45}$ (Chester Beatty I) Joh.-Text.

[2]) Die Publikation wird sfr. 20.- kosten und im gleichen Verlag wie Papyrus Bodmer I erscheinen (vgl. Anmerkung 1).



recht früh, besonders da der älteste bekannte griechische Papyrus aus dem NT. (Jo. xviii) = $\mathfrak{P}^{52}$ zwar für die erste Hälfte des 2. Jahrh. post, vielleicht sogar für deren frühe Jahre, anzusetzen, jedoch an Umfang sehr gering ist.

Papyrus Bodmer II kann nach der Textpublikation vielleicht, ähnlich den Chester Beatty Papyri, auch eine Facsimile-Ausgabe erleben, falls genügend Subskribenten für eine solche sich finden. Erwünscht wäre eine solche Bildausgabe. Die Textpublikation darf mit recht als wichtige demnächstige Erscheinung bei echter Anteilnahme aller irgendwie Interessierten erwartet werden. Bei dem diesjährigen festländischen Meeting der „Studiorum Novi Testamenti Societas" [1]) konnte kurz über diesen umfangreichen Johannes-Papyrus berichtet werden. Auch die Tagespresse nahm einige Kenntnis von der Existenz dieses nicht unwichtigen Manuskriptes [2]). Bei der in Papyrologenkreisen bekannten Vorbildhaftigkeit und Zuverlässigkeit seiner fachlichen Leistungen dürfte die Publikation des Papyrus Bodmer II bei Prof. MARTIN (Genf) in besten Händen liegen. Wir begrüssen das baldige Erscheinen des Textes dieses neuesten Papyrusfragmentes; es wird in der amtlichen Liste aller Wahrscheinlichkeit nach die Nr. $\mathfrak{P}^{66}$ erhalten.

(Abgeschlossen 29. September 1956)

---

[1]) Vom 4.-7. September zu Woudschoten/Utrecht.

[2]) a) *Algemeen Handelsblad*, Amsterdam, Woensdag 12. September 1956, p. 5; b) *Frankfurter Allgemeine Zeitung für Deutschland*, Samstag 8. September 1956, Nr. 210, Seite 2; c) *Rheinischer Merkur*, Köln; 11. Jahrg., Nr. 38 vom 21. September 1956, Seite 8.

REVISED CATALOGUE DATA ON GREEK GOSPEL MSS. IN ITALY

BY

NORMAN A. HUFFMAN

C. R. GREGORY and HERMANN VON SODEN (and helpers) made most of their examinations of the Greek NT mss. in Italy during the years around 1900. In some instances the location or condition of a manuscript has been altered by circumstances since then. Occasionally a correction of their description is in order. The lists remain remarkably complete.

In 1951 and 1953 the writer, aided by a Fulbright grant, made examinations of the texts of the Greek Gospel mss. (not usually including lectionaries) in Italy. Incidental to this project are the following notes containing information by which the data in GREGORY's and VON SODEN's catalogues may be revised [1]). These notes should be complete in so far as the location and condition of the mss. are concerned, but the catalogue descriptions were not systematically checked for accuracy. The writer's examination of Greek Gospels in the Vatican and at St. Mark's, Venice, was not completed, but these collections are presumed to be still intact. No war damage to mss. was discovered, although some of the libraries were still repairing damage to the buildings.

TURIN

The entire manuscript collection of the University Library in Turin was badly damaged by fire in 1904. The oriental codices were entirely destroyed except for one; the greater part of the French and some of the Greek, Latin and Italian were consumed. The remains, damaged by fire and water, were scrupulously collected and conserved.

A special laboratory for restoration was opened promptly, but the work was slow. From 1904 to 1917 only thirty-one codices were

---

[1]) C. R. GREGORY, *Textkritik des neuen Testamentes*, I-III, Leipzig 1909. H. F. VON SODEN, *Die Schriften des neuen Testaments*, I. I, Göttingen 1911.

processed, but with good results for both the miniatures and text. Another 113 went through a more rapid process with less good results, but are suitable for consultation [1]). The present conditions of the Greek NT mss. are set forth below.

GREG. H[p] or 015. Two folios (314 and 315) containing I Tim. 6 : 9-13; II Tim. 2 : 1-9. Condition satisfactory. Housed in separate box. (Its library number, 83 (B.I.5), also refers to a bound ms. from which the two NT folios have been separated).

GREG. e332. Less than two-thirds of the original 301 folios survive. These are burned and stained around the outside portions. Restoration is completed. Now kept unbound in a box. Pages crinkled; useless for filming. In the restoration (?) new numbers were given to the pages, but they are in complete disorder; it is very difficult to find any particular passage (Cf. v. SODEN *A*209). Surviving portraits: Matthew (f. 3), Mark (f. 80), Luke (f. 129v).

GREG. e333. The centers of the pages are clear; much of the writing toward the margins is illegible due to having been water soaked. Additional note: Fols. 1-3 (v. SODEN: 1-5) and 366-377 are by a second hand (unnoticed by GREGORY), which wrote the colophon (f. 377r):

το παρον βιβλιον ειχεν ουτως το ετος εν τω
πεπαλαιωμ[εν]ω αυτου φυλλω· και μετετε θ
ενταυθ[α] ετους $\overline{\text{Τ}}$ $\overline{\Psi}$ Κ $\overline{\beta}$ Ν̆/$\overline{\Gamma}$

GREG. e334. The last few folios have water stains but are legible.

GREG. e335. Intact. The last pages are a bit water stained, but all are legible. Paper.

GREG. e336 (old number). Good condition. "Macarius Chrysocephalus, Catena in loca singularia Evangelii Sancti Lucae". Paper. 16 cent. Cf. VON SODEN, *op. cit.*, I. 1, p. 26.

GREG. e338. One folio from the Canon Tables survived.

GREG. eap339. Complete examination not allowed, as ms. was still in restoration. Unbound, badly crinkled pages; useless for filming; many pages partially burned away. Minute writing. Fols. 1-30 badly damaged; 31-67, partly legible. The re-

---

[1]) G. MAZZATINTI (ed.), *Inventari dei Manoscritti della Biblioteche d'Italia*, vol. XXVIII, Florence 1922.

mainder of the original 200 folios is lost, except for fragments. The Epistle of Pontius Pilate (f. 60v) and the Answer from Caesar Augustus (f. 61), the Genealogy of Mary from Hyppolytus, the Theban's Chronicle (f. 61v) are presumably extant in part. Missing are most of the Apocalypse (began on fol. 64), all of the Synaxarion; Acts; Epistles; Lives of Apostles, Evangelists and Saints; Psalter.

GREG. e340. No remains identified.

GREG. e341. Its present existence is in doubt, although an earlier inventory said that 30 folios survived the fire.

GREG. e342. Restored. The new enumeration of folios is in disorder, but the writer determined the proper sequences and left a copy with the Library. Unbound; crinkled; useless for filming. Contents:

Matt. 1 : 1-3 : 14. Missing; portrait missing.
fol. 1. Fragment, Matt. 3 : 15.
fols. 2-74. The rest of Matt., somewhat fragmentary.
fols. 75-271. Mostly intact: Mk., Lk., Jn., most of it legible; unidentified fragments.

In the portrait of Mark, the lectern is supported by a fish (f. 76v). The lectern in the portrait of Luke is supported by a lion (f. 110, or 110v?). John's is supported by an eagle (f. 214v).

GREG. ap612. Reported to be in bad condition. Not examined.

GREG. ap613. Reported to be mostly destroyed. Not examined.

Addition to GREG., VON SODEN: Univ. 93 (B.I. 15), part 1. Apocalypse with Commentary. Text in red ink. Condition good. Parts 2, 3, 4 not NT. Cf. MAZZATINTI, *op. cit.*

Addition to GREG.: Univ. 123. (B. II. 22), Gospel lectionary. Uncial; said to be 12th cent. Musical notations.
Excellent ms. in good condition.

Addition to GREG., VON SODEN: Univ. 232 (B. VI. 11). Theophylactus Acrida's Commentary on some of Paul's Epistles. Burned margins.

NAPLES

A group of fine mss. was taken from Naples to Vienna in 1714-33. After World War I they were restored to Naples as provided in the peace treaty [1]). Greek NT mss. included (which are all now at the National Library again) were:

[1]) E. MARTINI, *Sui Codici Napolitani Restituita dall'Austria*, Naples 1924.

GREG. *l*46
e108
e224
e225
Ap36.

*l*46 is a very sumptous purple ms. with gold lettering, averaging only about 72 letters per page. One page has only "Amen". Lections are separated by blank pages. Twenty lections.

FERRARA

GREG. e582 is Univ. Lib. 187, vol. III (vols I and II are OT). This ms. is undated and all printed descriptions of it are confused on the matter. Univ. Lib. 188, another Greek OT by the same hand, is dated 6842 (1334, A. D.), and GREGORY may have thought this codex to be another volume of number 188's OT. The date 1334 must be at least approximately correct for number 187 also. MARTINI [1]) quoted the date of 188 as "6802 (1334 A.D.)," probably a typographical error. M. VOGEL and V. GARDTHAUSEN further confused the matter by copying MARTINI's mistake and attempting to correct it, dating the ms. 1294, A.D. [2]). VON SODEN, like GREGORY, gives the 1334 date for the NT of 187.

Ferrara 187 is also of interest because it contains the modern chapters in both OT and NT—a very early example of their use in a Greek Bible. The paragraphing corresponds to the chapter divisions, showing these to be an original feature of the ms., but in several books the original red chapter numerals were not at the usual places, and corrections were made in black ink by the same or a contemporary hand. Jude has two chapters, uncorrected.

PALERMO

Addition to GREG.: Communal Library, MS. 2 Q 9-F-152. Gospel Lectionary. 13-14 cent; 2 col.; writing is below line; illuminated headbands. Contents:
Synaxarion

---

[1]) E. MARTINI, *Catalogo di manoscritti greci essistenti nelle biblioteche italiane*, vol. I, 1893.

[2]) *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, 1909, p. 343.

fols. 1 -44v, John: Sat., Sun. and week-days.
45-66, Matt.: Sat. and Sun.
66v-85, Luke: Sat. and Sun.
85-153, Lent.
153v-158v, Morning Lections, with musical signs in red. Menologion.

fols. 159-212v, Sept. 1-Aug. 29 (2 folios missing at end). The writer recorded no further description, being unaware that it was not listed by GREGORY. The library's catalogue notes on the ms. were prepared, in handwriting, by P. Lorenzo TARDO (Librarian at Grottoferrata). (Possibly a recent acquisition previously catalogued at another location).

ROME

Propaganda Fide mss. are now in the Vatican and are listed in a printed catalogue by CAVALIERI, *Codices Graeci Chisiani et Borgani* (1927). Greek NT mss., formerly Propaganda, are the following:

Greg.	*Propag.*	*Vat.*
T (T^{a}) or 029	L. VII. 4	Borg. Copt. 109.65
T (T^{d}) or *l*1353		still missing
180	L. VI. 19	Borg. Graec. 18
e851	L. VI. 9	lost
e852	L. VI. 10	Borg. Graec. 9
l^{a}37	L. VI. 6	Borg. Graec. 6

GREG. e591 has lost folios 1-5, as there are now no Canon Tables and no Chapter List preceding Matt.

GREG. 170. Additional note: Jn. 1 : 1-5 : 13a is also by the first hand.

SYRACUSE

GREG. evl 575. Now presumably missing. Only one Greek NT ms. was found there, which is Greg. evl 574 (Library number 3, Archbishop's Palace).

Addendum

The mss. formerly at Cairo, Egypt, in the Patriarchal Library have been transferred to Alexandria, Patriarchal Library.

PAPIAS ON MARK

BY

HORACE ABRAM RIGG, Jr.
Western Reserve University

Ever since the middle of the nineteenth century, when the study of the Synoptic Gospels began strikingly to change the traditional outlook on the Gospel according to Mark [1]), a statement of PAPIAS expressly concerning the composition of Mark has been a veritable stumbling block. It has "probably been discussed more than any other passage in any early Christian writer outside the New Testament" [2]) and it has occasioned "an endless amount of controversy" [3]) and an almost tiresomely "endless discussion" [4]). This particular statement of PAPIAS would appear to be our earliest clear-cut reference to a work of one of the evangelists which discovers the very name of the author [5]). And what PAPIAS seems to say seems to go against what on nearly every other ground modern scholarship has come to conclude about Mark. Despite several generations of interpretation and argument—and counter argument—the statement, as bequeathed to us, stands in the way [6]). It is most unfortunate that the work of PAPIAS, from which this troublesome passage seems to derive, is no longer extant; though I stand with those who venture to hope we may yet come upon it [7]).

I suggest that the statement, as bequeathed to us, is incorrect. I propose, therefore, to make a slight emendation of the text which

---

[1]) This traditional outlook is perhaps best summed up and expressed in AUGUSTINE, *De Consensu Evangelisturum* I. 3-4: isti quatuor evangelistae . . . hoc ordine scripsisse perhibentur: primum Matthaeus, deinde Marcus . . . Marcus eum subsecutus tanquam pedissequus et breviator eius videtur . . . "that Mark was, as it were, the humble companion and abridger" of Matthew.

[2]) H. A. GUY, *The Origin of the Gospel of Mark*, New York 1955, 15.

[3]) V. H. STANTON, *The Gospels as Historical Documents* I, Cambridge 1903, 52.

[4]) Thus A. E. J. RAWLINSON, *St. Mark*, London 1925, xxv-xxviii.

[5]) Thus M. DIBELIUS in *Religion in Geschichte u. Gegenwart* IV, 892-3.

[6]) Unless one suspects forgery, as seems to be the case behind the arguments of A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques* I, Paris 1907, 243.

[7]) Thus C. R. GREGORY, *Canon and Text of the N. T.*, New York 1929, 98: "They (the five books of Papias) may still be found in some corner of the east."

thereby makes the whole passage sounder in its own context and which makes it indeed fit into and even corroborate what we have come on other grounds to conclude about Mark. With this specific undertaking in mind and because, as is often the outcome of "endless discussion", not a little has become muddled, I propose in the following paper first (A) to discover what we can relevantly and with reasonable certainty know about PAPIAS and his work in question; second (B) briefly to discuss the whole passage from which the statement is derived; third (C) to proffer the emendation and the pertinent grounds, which are primarily contextual and linguistic, for doing so; and finally (D) to discover briefly the resultant clarification which such an emendation allows in this hitherto vexing problem concerning Mark and his gospel account.

A

PAPIAS was bishop of Hierapolis in Phrygia [1]). EUSEBIUS, indeed, refers to him immediately after mentioning Polycarp as bishop of Smyrna and just before mentioning Ignatius as bishop of Antioch—all three presumably flourishing about the same time [2]). Though guesses have been made otherwise, it would appear that PAPIAS was a Phrygian. Certainly he had spent crucial years there in Phrygia as bishop and rather earlier in his career EUSEBIUS connects him directly with Philip the Apostle and his daughters who lived in Hierapolis [3]). He is known to have composed a work, in five

---

[1]) EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* (hereinafter quoted, for convenience, from the Loeb edition) III, xxxvi. 2 and II, xv. 2; cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* V. 33.4 (all the Fathers hereafter will be quoted, except where qualified otherwise, from the Berlin and Vienna editions).

[2]) The text: καθ' ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν Ἱεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος . . . "Well known men at the time were Papias of Hierapolis, who was indeed bishop there . . ." For the special significance of παροικέω in early Christian usage, see MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament* (1949) s.v. and survivals of such usage among 17th century divines in T. MORTON, *On the Catholic Church*, London 1596, 30—quoted from H. F. WOODHOUSE. *The Doctrine of the Church in Anglican Theology* 1547-1603, New York 1954, 115, cf. 171.

[3]) H. E. III. xxxix. 9. Papias (also Pappias) is a common Phrygian name. It is found even in the epithet of the Hierapolitan Zeus Παπίᾳ Διὶ σωτῆρ (BOECKH, *C.I.G.*, 3817), cf. W. ALY, *Pauly-Wissowa* s.v. The fact that the name occurs elsewhere does not counterbalance the preponderance of the name in or near Phrygia. For others see F. MUNZER, *Pauly-Wissowa* s.v. Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Supernatural Religion*, London 1889, 153 and esp, T. ZAHN, *Geschichte d. neutestamentlichen Kanons*, Erlangen 1909, V, 94, VI,

books, entitled *Interpretations of the Oracles of the Lord*. This work survives only in fragments of quotations from it or in occasional allusions to, or based on, it [1]). If we are to believe Irenaeus, these five books constitute all his writings, for he refers to something in the fourth book and mentions, apparently exclusively, that five books were all that he wrote [2]). They were probably written in Greek. In any case, there is no evidence that they were done directly or in translation in Latin [3]). We cannot date either PAPIAS or his work with any further authoritative accuracy. It is probable, in my opinion, that he was born about A.D. 70 and that he lived till about A.D. 150. It is probable, too, that he wrote his work near the end of his life; he himself implies that he had spent much time collecting the data for it [4]).

About PAPIAS himself opinion seems to have varied, though on what evidence beyond hearsay it is practically impossible to ascertain now. EUSEBIUS, from whom we know most about PAPIAS, though it is tantalizingly fragmentary at best, dubbed him as a man "of very little intelligence, as is clear from his books" [5]). Others

---

109 and W. H. P. HATCH, "Über d. Name P.", *ZNTW* XII, 1911, 83. For Phrygia, in general, in early Christian history, see W. M. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895-7; cf. E. PREUSCHEN-G. KRÜGER, "Das Altertum", *Handbuch d. Kirchengeschichte* I, Tübingen 1923, 45 ff.

[1]) H. E. III. xxxix. 1: τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως. An endless and probably futile discussion has arisen over whether "sayings" is preferable to "oracles" in the title. The Latin of RUFINUS gives: Verborum dominicorum explanatio. The exact title is irrelevant to this paper. For Λογία, see G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch z. N. T.* s.v.

[2]) EUSEBIUS, *loc. cit.* (IRENAEUS, *Adv. Haer.* V, 33. 4).

[3]) For confusions between a medieval lexicographer-grammarian and Bishop Papias, as with G. BICKEL, *Zeitschrift f. katholische Theologie III*, Innsbruck 1879, 799 ff. and first, to my knowledge, refuted by J. B. LIGHTFOOT, *op. cit.*, 210 ff., see O. BARDENHEWER, *Geschichte d. altkirchlichen Litteratur* I, Freiburg i. Breisgau 1913, 450. Cf. E. GOODSPEED, *A History of Early Christian Literature*, Chicago 1942, 161-4.

[4]) See F. WOTKE, *Pauly-Wissowa*, s.v., where the pertinent literature is cited. J. CHAPMAN, *Catholic Encyclopedia* s.v. suggests "the work of Papias was evidently written in his old age" but J. V. BARTLET would make the work not long after A.D. 110, in "Papias' 'Exposition'" *Amicitiae Corolla* ed. H. G. WOOD, London 1933, 15 ff. The available data warrant only guesses within the terminal dates I have suggested. The key passage is H. E. III. xxxix. Cf. J. SCHMID, *Lexikon f. Theologie u. Kirche*, Freiburg i. Breisgau 1935, 926 ff.

[5]) H. E. III. xxxix. 13: σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν . . . We have, of course, only what EUSEBIUS quotes of the five books of PAPIAS. R. J.

however, refer to him as "the great" or "the illustrious" [1]). His importance appears, at one time, to have been such that Jerome felt called upon to deny reports that he had translated the work of Papias along with that of Polycarp [2]). It is also to be noted that, according to some medieval manuscripts, Papias was the amanuensis of John the Evangelist [3]).

Concerning his work Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις [4]) we can guess only that Papias seems to have defended some of the millenial beliefs current in his time and possibly particularly so in Phrygia [5]). It is possible that these beliefs were at the bottom of the belittling attitude of Eusebius. This attitude, by the way, Eusebius does not confine to Papias, though he strongly implies that Papias was responsible for the chiliastic waywardness of the others who relied on the authority of his antiquity [6]). The whole problem of the millenial beliefs at this time is beyond the province of this paper—in any case, how much these beliefs of Papias rightly or wrongly influenced his five books we are now in no position to know [7]). The surviving fragments of Papias have often been

---

Deferrari, "Church History", *The Fathers of the Church*, ed. L. Schopp, New York 1953, 205 n. 13, thinks these fragments bear out this stricture; but cf. on at least one point, B. W. Bacon, "Adhuc in corpore constituto", *Harvard Theological Review* 23, Cambridge 1930, 305-7 and B. H. Branscomb, "Mark", *Moffatt N. T. Commentary*, New York-London 1938, Introduction. H. J. Lawlor, "Eusebius on Papias", *Hermathena* 43, 1922 is unavailable to me.

[1]) Thus Anastasius of Sinai: ὁ πάνυ in M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* I, Oxford 1846, 15; cf. Migne, *P. G.* LXXXIX 860c "clarissimus" — ex Papia viro clarissimo Hierapolitano. Also, καὶ Παπίας ὁ πολὺς et celebris Papias Hierapolitanus (Migne, *P. G.* LXXXIX 961d; cf. Routh, *op. cit.*, 16 "celebrio").

[2]) Ep. ad Lucinium (ed. Villarsi, 71). For other citations, see F. Wotke, *Pauly-Wissowa*, s.v., esp. 971-4.

[3]) Codex Regina 14 (Vatican) and in Codex Toletanus, at the conclusion of the prologue, printed in Wordsworth-White, *N. T. Latinum* I. 490. There may be some valid tradition behind this prologue? It agrees closely with Jerome, *De Viris Illustribus*, ix. It would, of course, be of extraordinary interest if Papias had been the amanuensis of John. I know of nothing that either proves or disproves this tradition.

[4]) One can call the title "Explanation of the Sayings of the Lord"—thus J. Quasten, Patrology I, Westminster, Maryland 1950, 82.

[5]) H. E. III. xxxix. 11-2.

[6]) *Loc. cit.* I am inclined to suspect there was more than chiliasm at the bottom of the criticism of Eusebius.

[7]) In one instance, at least, if we can believe Irenaeus, *Adv. Haer.* V, 33, it would appear that Papias confused expressions of Jesus with verses from the Apocalypse of Baruch. Cf. F. Loofs, ". . . Quellen bei Irenaeus".

collected [1]). A perusal of these fragments, so often taken blindly or without full regard to their context, suggests that the work was 'most likely very unequal" [2]) but that PAPIAS was, nevertheless, 'much attached to the Church and to tradition" [3]).

Though these fragments of the work of PAPIAS do not allow us anything substantial about the original contents, we do know something of what PAPIAS intended to accomplish and how, in general, he went about it. PAPIAS himself, as quoted by EUSEBIUS, tells us expressly, though briefly, about his intentions and the manner in which he went about realizing them. It would appear that he wanted to focus light on the gospel history and he particularly sought to do just this by tapping the oral traditions of those who had known, in the flesh, original members of the apostolic circle. It is to be noted that PAPIAS lived at a critical time for accomplishing this; namely, conversing with such persons. It is this fact that makes whatever he adds of such potential importance. There survive some of the very words of the preface to his work, as quoted by EUSEBIUS as follows:

"And I shall not scruple to add (for thee?) to the interpretations all that I ever learned well from the presbyters and kept well in my

Texte u. Untersuchungen, ed. GEBHARDT-HARNACK-SCHMIDT 46, Leipzig 1930, 328-38. For chiliasm in the early church — a field that needs reworking —suffice it with H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* xi, s.v. Millénarisme and L. GUY, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris 1904. F. ACANIZ, *Ecclesia patrist. et millenarismus*, Granada 1934, is unavailable to me.

[1]) The first critical attempt known to me was M. J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae*. The latest would seem to be M. BUCELLATO, "Papias de Hierapoli", *Studi Biblici* III, Milan 1936. Text and translation in E. PREUSCHEN, *Antilegomena*, Giessen 1905, 91 ff., 154 ff.; cf. K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter* I, Tübingen 1924, 133-40 and B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg 1950, 83-4 and J. QUASTEN (cited above, n. 4 on p. 164). Another readily available compilation is F. X. FUNK, "Die apostolischen Väter", *Sammlung ausgewählter kirch. u. dogmengesch. Quellenschriften* 2 Rhe, 1. hft., Tübingen-Leipzig 1901, 126-34. Cf. A. HARNACK, *Geschichte d. altchristlichen Litteratur* I, Leipzig 1893, 65-9.

[2]) H. M. GWATKIN, *Early Church History* II, London 1909, 102-4. Some of his accounts were just mythical, according to EUSEBIUS, H. E. III. xxxix. 12: καί τινα ἄλλα μυθικώτερα.. Tapping these parts of PAPIAS was a practice indulged in long after, and in spite of, EUSEBIUS. Thus (to be added to the common listings of authors using PAPIAS) the *World History* of Agapius (Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn), for which, see G. GRAF, "Geschichte d. Christlichen Arabischen Literatur" II, *Studi e Testi* 133, Città del Vaticano 1947, 39-41.

[3]) J. LEBRETON in J. LEBRETON & J. ZEILLER, *A History of the Primitive Church*, New York 1949, 686.

memory, being confident of their truth. For, quite unlike most (nowadays), I did not rejoice in them who say much or in them who relate the commandments of others (*ad sensum*: anybody and everybody) but rather in them who teach the truth and recount those from the Lord to the faith derived from truth itself. So, if anyone ever came who had been a follower of the presbyters, I inquired about the words of the presbyters—what Andrew or Peter or Thomas or James or John or Matthew or any other disciple of the Lord had said and what Aristion and the presbyter John, the Lord's disciples, were saying. For I did not think that I could get so much from books as from the very words of the living and surviving voice" [1]).

Clearly EUSEBIUS knew of other sayings of PAPIAS which had "apparently reached him by tradition" or "as though they came to him from some unwritten tradition" [2]). It would appear, therefore, that PAPIAS had long gone about—at least in western Asia Minor—talking with anyone who had personally known the original circle of disciples and apostles and plying them with questions about what the original disciples and apostles had done or said. As with so many who undertake this kind of research, PAPIAS relied on his memory after the event (he himself asserts this much). We are unfortunately, now, in no position to appraise the quality, particularly the accuracy, of his memory work. All we know is the fact that PAPIAS seems to have thought well of it and that EUSEBIUS is silent about it. Lately, however, it is sometimes forgotten that there is no evidence to allow the assumption that PAPIAS relied solely on these extra traditions he had picked up or that he was ignorant of or ignored the basic gospel accounts which were probably already substantially formed by his time.

So much for PAPIAS and his work, for the time being.

---

[1]) Frankly, the Greek of this quoted preface is sticky for translation purposes. Presumably these are the very words of the preface. We can wish that more of the context had been given, though attempts to conjure up that context are dangerous; cf. T. ZAHN, *Introduction to the N. T.* II New York 1917, 438 ff. I take it that PAPIAS has just been talking, in his preface, about the "Interpretations" (N.B. apparently the main subject of his treatise) and feels called upon to explain—almost apologetically—why he deigned to add to or insert in them his own collected traditions. The grammar allows us, but does not force us, to infer that all but Aristion and the presbyter John are dead. On this problem, cf. F. WOTKE, *Pauly Wissowa*, s.v. See, too, A. SCHLATTER, *The Church in the N. T. Period* London 1955, 315.

[2]) H. E. III. xxxix. 8, 11.

B

Among the odds and ends fragments that survive of the work of PAPIAS are two that specifically mention and add to our knowledge of the gospels according to Matthew and to Mark. The former does not here concern us. About Mark he says the following [1]).

"καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν, ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς" ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.

"And the Presbyter said (used to say) this: 'Mark became an interpreter of Peter and wrote accurately all that he remembered, not indeed in order, of the things said or done by the Lord. For he had not heard the Lord, nor had he followed him, but later, as I have said, followed Peter, who (as was his wont) taught but did not make, as it were, any special arrangement of the Lord's sayings (he taught as the occasion demanded), and thus Mark, in writing down a saying as he remembered it, did not go wrong. For he took every precaution not to omit anything of what he had heard nor did he set down any false statement therein' " [2]).

In general, this translation stands with the many others that have been made. I veer from the norm, however, on the interpretation of σύνταξις. Almost certainly this cannot be a reference to *orderly arrangement*, as such—whatever in context that can mean. First, because there is no convincing evidence whatsoever that

---

[1]) H. E. III. xxxix. 14, introduces this direct quotation from PAPIAS with these words: ἀναγκαίως νῦν . . . περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθεντα διὰ τούτων. "We are now constrained to add to the words already quoted from him a tradition about Mark who wrote the gospel which he sets forth as follows."

[2]) EUSEBIUS concludes this direct quotation: ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.

anybody was giving or had given an orderly arrangement during this very period with which Mark's order could be unfavourably compared. Whatever we can guess about the teachings of this period—or, for that matter, the writings, if there were any—discovers that they were occasional. Second, because Peter, along with the other apostles and other early prominent Christians, were very much on the go. And if, as seems to me likely, the crucial association of Mark with Peter was in Rome, the duration of that period must be looked upon as a short one [1]). Third, because Peter must have been too busy and because he probably was not qualified to give what would amount to an orderly course of university lectures.

I am, therefore, inclined to think the reference is to Peter's lack of style and grammatical nicety. EUSEBIUS himself states that the apostles "were simple men in speech" and that "they had neither the knowledge nor the desire to render the teachings of the master in persuasive or artistic language" and that "they gave practically no attention at all to their style" [2]). Of all those that had been with the Lord, only Matthew and John have left us their recollections and "tradition says that they took to writing perforce" [3]). It is, perhaps, curiously fitting that PAPIAS, who scorned book-learning as against the living voice, should have stressed such a point and it is equally interesting that Chrysostom, commenting on Mark's dependence on Peter, allows that Peter was "a man of few words" [4]).

---

[1]) It "possibly did not cover an entire year" (T. ZAHN, *op. cit.* II. 433, cf. 395). For the Roman background in general, see G. LAPIANA, "Foreign Groups in Rome", *Harvard Theological Review* 20, 1927. But see below for Mark's pre-Roman association with Peter.

[2]) H. E. III. xxxix. 3-4: ... τὴν δὲ γλῶτταν ἰδιωτεύοντες, κτλ.

[3]) EUSEBIUS, *loc. cit.* The sense of the words could also, I think, mean that only they (Matthew and John) wrote finally because only they had it in their power to do so — οὓς καὶ ἐπάναγκες ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος. It is important to keep in mind that the work of the apostles was preaching and teaching, not making written records. Cf. T. ZAHN, *op. cit.* II. 367 ff. and B. S. EASTON, "The First Evangelic Tradition", *JBL* 50, 1931, 148-55—also F. V. FILSON, "The Christian Teacher in the First Century", *JBL* 60, 1941. CLEMENT, ap. Eus. H. E. II. xv. 2: ... ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης ... clearly implies written composition.

[4]) *In Matthaeum Hom.* IV. 46 (ed. F. FIELD, [Cambridge, 1889], I. 39) Aside from the statements of EUSEBIUS, we have the notice of Epiphanius *Haer.* LI. 12, that, after a lifetime of preaching, John in old age resorted to the written word — διὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννης ...

Whether, of course, Peter actually needed an interpreter, in the sense of dragoman, is yet another question. The words in question (Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος) do not immediately warrant more than guesses and the guesses become, sometimes, acutely troublesome when they concern the language or languages which Peter could or could not use with reasonable facility [1]).

C

We come now to the crucial and stumbling block passage in particular. Mark, as we have seen, became Peter's interpreter and wrote accurately all that he had remembered of the things, mentioned by Peter, that the Lord had said and done οὐ μέντοι τάξει "not, indeed, in order"! We have no clear idea what went immediately before this passage that Eusebius quotes. It must stand, as of now, quite on its own [2]). This curious and troublesome statement, almost parenthetically in passing set into the passage as a whole, calls forth no comment from Papias, as quoted by Eusebius, nor does Eusebius himself comment upon it, nor does anybody else comment meaningfully upon it till the nineteenth century [3]). In those early centuries when, certainly in some parts of the

---

[1]) Sternly stated guesses crop up here and there. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* I. 2, London-New York 1890, 494, for example, held that "the reference must be to the Latin, not to the Greek language". Others, at random, L. E. Elliott-Binns, *The Beginnings of Western Christendom*, London 1948, 92 suggests that Peter "had to use Mark as an interpreter"—cf. P. G. S. Hopwood, *The Religious Experience of the Primitive Church*, New York 1937, 147. Ἑρμηνευτής appears to be rare; see Liddell & Scott and Moulton-Milligan, s.v. It should not, here, be interpreted too literally because in the only other place, to my knowledge, where Eusebius says: "Marcus evangelista, Petri interpretes" (*Chron.* ad anno Abrah. 2057) Mark is not with Peter at all but in Egypt—where, by the way, Jerome, *De Vir. Ill.* xxxvi, thought the Alexandrian School had been founded by Mark. Cf. H. E. II. xvi. 1. Lebreton in Lebreton-Zeiller, *op. cit.* I, 101: "St. Mark, the interpreter of the memoirs of Peter" and Zeiller, *op. cit.*, 315: "the disciple of Peter" (from Eusebius, H. E. V. viii. 3). Cf. T. Zahn, *op. cit.* II, 454-6.

[2]) Attempts, such as T. Zahn, *op. cit.* II, 438 ff., notwithstanding.

[3]) Except those who simply quote Papias probably solely on the basis of excerpts from Eusebius (as appears to have been the case, for example, with Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn). Thus Victorinus of Pettau (for which see B. Altaner, *Patrologie*, 151-2): Marcus interpretes Petri ea quae in munere docebat commemoratus conscripsit, sed non ordine. Cf. the Latin of Rufinus: non tamen per ordinem ea. Cf. N. J. Hommes, *Het Testimoniaboek*, Amsterdam 1935, 225 ff. They seem to rattle off this curious remark as though it were meaningless or, in any case, harmless?!

church, Mark was not favourably looked upon, surely such a criticism would have been taken up by some commentators. Yet it is never mentioned, except in blind quotations, so far as I can make out. What is more, it runs counter to practically all modern research on the synoptic Gospels, in which only by clever and often learned squirming—because of these three words—can any lack of order be reasonably detected in Mark's account. For, unless one is determined to discover a lack of order, one thing seems to stand out. Namely, that Mark's account of the Gospel has order. In my opinion, it discovers a magnificently orderly account. What account discovers more order? [1]) Bear in mind too, that Mark in many ways is opening up a new field or form of literature [2]). It is, indeed, curious, it seems to me, that nobody—even after the lead given by PAPIAS—felt called upon to discover Mark's lack of order till the late nineteenth century.

Comments about Mark's lack of order, therefore, do not seem to me to make much sense, painstakingly ingenious though they often are, unless one wants to conjure up some other Mark than the one we in fact have [3]). The most intense of modern critical study

[1]) This would seem to be the consensus of scholarly opinion since the rise of the study of the Synoptic Gospels; though, depending on how bothersome these words of PAPIAS seem, the order in Mark is discovered with varying degrees of timidity. See KIRSOPP LAKE, *Introduction to the N. T.*, New York 1936, 23-4, 275-7 but cf. the valiant attempts to discover lack of order in L. GUY, *op. cit.* Thus, merely to cite a few, C. VON WEIZÄCKER, *The Apostolic Age* II, London 1895, 39 ff. and esp. 68, concluded that Mark's arrangement is the best. E. A. ABBOTT, *The Fourfold Gospel*, Cambridge, 1913, 82 ff. assumed that "not in order" refers to Mark's starting point. Cf. T. HENSHAW, *N. T. Literature*, London 1952), 92 ff., 107, 149 and F. HAUCK, *Das Evangelium Markus*, Leipzig 1931, 2. See, also, now, P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953, 149 ff. C. C. TORREY, *Documents of the Primitive Church*, New York-London, seems to doubt the Peter-Mark traditions in part; cf. R. H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford 1950, 1-14. For older studies, still valuable is A. HILGENFELD, *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie* XXIX, Leipzig 1886, 257-91 and P. WENDLAND, "Die urchristlichen Literaturformen", *Handb. z. N. T.* I. 3, Tübingen 1912, 260 ff. See M. GOGUEL, *Jesus*, New York 1944, 142, for "traces of an orderly plan"; cf. C. GUIGNEBERT, *Jesus*, New York 1935, 39 ff. and C. G. MONTIFIORE, *The Synoptic Gospels*, London 1927, xxxii ff.

[2]) So, J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, Berlin 1903, 5 ff. Cf. W. VON CHRIST, "Geschichte d. griechischen Litt." *Hdbh. d. Altertumswissenschaft* VII. 2. 2, Munchen 1924, 1198-9. For Mark's *biographical* gospel, see F. C. BURKITT, *Earliest Sources for the Life of Jesus*, London 1922, 128.

[3]) To be sure, F. H. COLSON, *Journ. Theol. Studies* XIV 62 ff., sensed a

devoted to the Synoptic Gospels in general and to Mark's gospel in particular is against such a criticism as these three words imply. In this light, the more I study this passage as a whole and οὐ μέντοι τάξει in particular, the more I am convinced that it is not a reference to the manner in which Mark wrote his gospel account but, rather, is it a reference to the manner in which Mark served as "interpreter" to Peter [1]). Is it not possible, therefore, that PAPIAS—gathering these extra bits of information orally, as he confesses he did—heard or garbled the remembrance of a quite different word depending on but one crucial letter which in oral communication could easily, probably, have been confused and interchanged? That word, I suggest, was τάχυς. Thus, the statement in question should have been οὐ μέντοι τάχει and the whole statement could then be understood somewhat as follows.

"Mark became Peter's interpreter and as much as he (Peter) remembered of the things said and done by the Lord, he (Mark) set down in writing accurately, indeed not at all hastily—in a slipshod manner (i. e. not at all carelessly and ill-thought out, so to speak)" [2]).

Linguistically, the sound Ξ is very similar, from time to time, to that of χ and indeed almost certainly they were often confused orally [3]). It could probably be more easily confused in Phrygia

---

rhetorical, rather than chronological, τάξις was involved but this does not seem to me to be a convincing compromise. The evidence of the papyri tends to show that τάξις more and more stayed with the meaning of "order" and "listing". Cf. F. PREISIGKE, *Wörterbuch d. Griech. Papyrusurkunden* II, Berlin 1927, s.v. So EUSEBIUS uses it himself—H. E. VII. XV. 2.

[1]) I confess to being well and painfully aware of the weaknesses of my position but with such an impasse boldness, though a nervous boldness, may not be amiss.

[2]) Thus, for example: ἐν ταχύ (= ἐν τάχει) in PREISIGKE, *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten*, Berlin 1915-22, 365. For other papyrological uses, see PREISIGKE, *Wörterbuch*, s.v. τάχυς (τάχος). The background meaning is "quickly", sometimes "in haste", though admittedly its etymology is not clear. See E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*, Heidelberg-Paris 1916, 946 s.v. τάχυς; cf. MOULTON-MILLIGAN, 626-7. N.B. that the adj. ταχύς is often construed with verbs, where the adverb would be expected; thus τάχα. See LIDDELL & SCOTT, s.v. Cf. ταχεῖ σὺν χρόνῳ in SOPHOCLES, *Oedipus Coloneus* (ed. A. C. PEARSON) 1602. The sense of my translation contains a rejection of any notion that Mark had done his work hastily—in the special sense of carelessly or inaccurately.

[3]) Thus, F. W. BLASS, *The Pronunciation of Ancient Greek*, Cambridge 1890, 114-5. These two Ξ and χ, were close enough, it would seem, as to be rarely combined with each other: thus E. H. STURTEVANT, *The Pronunciation of Greek and Latin*, Philadelphia 1940, 59 and 76 ff. for the aspiration

but the confusion both as to pronunciation and, what is more important, as to hearing (which is quite another thing) could have been general. Historically the sounds seem to have fluctuated enough to warrant the assumption that PAPIAS could have misheard the sound intended or that whoever was taking down what PAPIAS was saying could have misheard him [1]). In this sense, there are three possible stages in the problem. What the presbyter may have said and what PAPIAS may have heard; what PAPIAS may have remembered—though it is not impossible that for the writing of five books he may also have relied on rough notes; and what PAPIAS may have said "in old age" to an amanuensis and what the amanuensis may have heard—though it is not impossible, of course, that PAPIAS actually wrote out his work himself. Though the possibility of misreading his own notes is not to be ruled out, I am inclined to think the mistake is an oral one in origin. It could, too, have been the result of deliberate tampering [2]).

The problem is, as I see it, not linguistic in the usual sense. It is, rather, that of persons. We are dealing with a man, PAPIAS, of whose intelligence EUSEBIUS speaks disparagingly, who apparently has devoted himself to going about talking with anyone who can give him extra information orally on the gospel story and who, near the end of his life, composed in five books based on this

---

of X, and for Ξ. 90 ff. Especially interesting is the statement of Syrianus, *in Metaph.* 191. 29, here quoted. In origin, it is interesting to note that "east Greek" alphabet forms allowed Ξ = ks and also Ξ = χσ and in the "west Greek" alphabet χ = ks. See, especially, E. SCHWYZER, "Griechische Grammatik", *Hdbh. d. Altertumswissenschaft* II. 1. 1, München 1934, 144-5 and for the KOINE pronunciation problems in Egypt and Asia, 204 ff. and 211, with full literature. Bearing in mind that "il faut tenir compte aussi de ce que la κοινή est, pour une large part, du grec parlé par des étrangers . . . . qui tend a perdre ses nuances délicates . . ." (A. MEILLET, *Aperçu . . . de la Langue Grecque* [Paris, 1930] 301) it is not unlikely that these sounds were confused. Cf. MEILLET, *op. cit.*, 257 ff. and esp. 292-4.

[1]) Even the orthographical history of Ξ is interesting, particularly in cursive writing. See E. M. THOMPSON, *Greek and Latin Paleography*, Oxford 1912, 189 ff. There was, apparently, an increasing carelessness in cursive writing in the second century; cf. F. G. KENYON, *The Paleography of Greek Papyri*, Oxford 1899, 62, 66, 73-4, 86, 89. This could allow, I venture to suggest, the possibility that PAPIAS—or his secretary—could have misread rough notes.

[2]) I am strongly inclined to disregard the possibility, though, that EUSEBIUS misquoted. The more we can check him, the more we must be impressed by the essential accuracy of his quotations. Cf. B. H. STREETER, *The Four Gospels*, London 1936, 17.

material so collected a work entitled *Explanations of the Sayings of the Lord* [1]). Presumably he felt called upon to defend his usage of such material in the very preface to his work. The title itself allows the inference that the work was a miscellany of "interpretations and explanations" containing everything, probably, from the interesting and the worthwhile to just gossip and hearsay. Note, however, that these statements of PAPIAS concerning Matthew and Mark do not fall within the planned intent of the work as discovered by the title and it may not, therefore, be accidental that Eusebius quotes so little else from the work of PAPIAS. In the case in question, he is remembering what the presbyter John himself presumably told him. Now, if this John is the John of the Gospel, he could not have lived, at the very most, more than a few years into the second century [2]). We cannot now date the work of PAPIAS except to say that the probable early limit is, perhaps, A.D. 125-30 and that the certain latest limit is about A.D. 160. This means that PAPIAS must have been a very young man when he heard the words of John as a very old man and that, therefore, many years have elapsed after his hearing John before he set them down in their final written form [3]). The leaders, even including bishops, in these early years of the church are not yet the highly educated later Fathers and strictures of EUSEBIUS about the Apostles "of simple speech" apply still to many in the second century [4]). This PAPIAS—

[1]) In some ways, I think, there is hidden disparagement in the reference to "someone called Papias" (H. E. II. xv. 2): καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπιας. But we must keep well in mind that the disparagement is directed to PAPIAS himself and not to what he here quotes, from the presbyter John, about Mark.

[2]) It is just possible, as I see it. I am less critical about longevity now that I have attended (1955) the one hundredth birthday party of an old and dear acquaintance! It should be pointed out that EUSEBIUS, H. E. III., xxxix. 5-6, is aware that the identity of the John in question is disputed. He quotes Dionysius of Alexandria at VII. xxv. 16—for whom see, now J. QUASTEN, *Patrology* II, 1953, 101-09.

[3]) We are, in other words, dealing with an old—probably a very old—man probably not highly educated, setting out to write his treatise containing or based upon what he had picked up orally over the course of many years. On this dating problem, however, see V. BARTLET in HASTINGS, *Dictionary of Christ and the Gospels*, s.v. PAPIAS, esp. 311. The point about οἱ πρεσβύτεροι must be seen in the light, now, of newer finds. Cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923, index, esp. 315 and MOULTON-MILLIGAN, s.v.

[4]) On this general point and the educational background and interests of the Fathers see now particularly R. R. BOLGAR, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge 1954, 45 ff. I am reminded of Cardinal NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, ed. W. WARD, Oxford 1913, 356-7: "It

might we not expect this?—tells of marvels that had apparently reached him by the extra-traditions he had picked up and he had adduced "other accounts, as though they came to him from some unwritten tradition, and some strange parables and teachings of the Saviour and other mythical accounts" [1]).

Regardless of whether EUSEBIUS makes a fair presentation of PAPIAS in general, the whole direct quotation concerning Mark is, with my suggested emendation, more consistent with itself. PAPIAS stresses, as we might expect from what he stresses about his own activities and talents, the fact that Mark "remembered" what he had picked up from Peter. Twice, indeed, he directly states something about this *remembered* aspect of Mark's account and also twice he feels called upon to defend or explain not his lack of order but the accuracy of his memory work [2]). Clearly it is Peter who did not orally give his teachings in any finished form order (he taught as seemed fitting for this occasion and that occasion) and therefore PAPIAS stresses that Mark, nonetheless, stayed close to what he had heard, without twisting or adding anything falsely. But, on the other hand, Mark had not from the beginning thought of composing, nor had he thought of being called upon to compose, a gospel account. He had not even been a member of the original circle. He had not, therefore, kept a running day by day account from notes taken down hastily and carelessly on the spot [3]).

---

is said, and truly, that the Church of Rome possessed no great mind in the whole period of the persecution. Afterwards, for a long while, it has not a single doctor to show . . .".

[1]) H. E. III. xxxix. 8, 10-1. He adds (12): ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμεν διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι, πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεορακότα and he finishes him off with καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω.

[2]) CLEMENT, ap. EUS. H. E. VI. xiv. 5, uses τάξις clearly in a way inapplicable for our understanding of Mark when the states: αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται . . . "with regard to the order of the gospel . . ."

[3]) At least not till the final days in Rome, according to CLEMENT, ap. EUS. H. E. VI. xiv. 6-7 (given in indirect discourse). For when Peter had preached and proclaimed the word and gospel, then those present, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα . . . and in the Latin translation (Adumbr. in Pet. V. 13). Cf. TERTULLIAN, *Adv. Marc.* IV. 5: Licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cuius interpres Marcus". I am attracted by the arguments of B. H. STREETER, *op. cit.*, 495-9, to the effect that in Rome the Christians first became "interested in history" demanding "at least a record of the Founder's life".

Rather, on the basis of his memory over a long, though occasionally broken, association with Peter, culminating in that very last period of intimate association with Peter in Rome, he had written his account with great care and accuracy. Mark did not, in other words, take down the sermons which Peter preached. Rather, because he had long been associated with Peter [1]), he became the obvious one, on the basis of what Peter had said from time to time, which he could best remember, to be charged with putting it all in writing [2]). It must be pointed out that there is no evidence to warrant our assuming that Mark relied solely on Peter [3]). But what other sources were behind Mark's account and whether Mark himself was an eye witness of some of the things he relates is quite another problem which is outside the province of this paper.

---

[1]) An interesting indication of this association is, surely, I Pet. V. 13: Μάρκος ὁ υἱός μου; cf. H. E. VI. xxv. 5-6. Similar usages for others, too, in I Tim. I. 2; Philemon 10; Titus I. 4; I Cor. IV. 17. For a possible distinction between "spiritual" and "affectionate" in these usages, see H. B. Swete, *St. Mark*, London 1909, xx-xxi. The phrase, according to C. H. Turner, "Mark", *A New Commentary on Holy Scripture*, ed. C. Gore, H. L. Goudge, A. Guillaume, New York 1929, III. 43, implies "a disparity of not less than fifteen or twenty years in age and a special bond of long and affectionate relationship".

[2]) See particularly, T. Zahn, *op. cit.* II, 434-5. Mark, it is well known, had been around —as we might nowadays say. Paul eloquently bears witness to this at II Tim. IV. 11. On this whole question see the still important work of A. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Göttingen 1867, 326-36.

[3]) Origen, *ap. Eus.* VI, xxv, 5, need not, as it is often translated, mean that Mark was written "according to Peter's instructions" (ambiguous as this statement is in English). The text — δεύτερον δὲ τὸ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ ποιήσαντα — can also simply bear witness to Mark's direct connexions with Peter, in the sense of "on the basis of Peter's instructions" because Mark was at the very feet of Peter, so to speak. See Preisigke, *Wörterbuch*, s.v. ὑφηγέομαι.. Cf. P. Parker, *op. cit.* 151 and H. A. Guy, *op. cit.* 15 ff. We know at least from the Muratorian Canon, as commonly filled in, that Mark knew of other sources. Thus, *ab init.* [Marcus . . . ? ali]quibus tamen interfuit et ita posuit. For the text and literature, see E. Preuschen, "Analecta", *Sammlung ausgewählter kirch.-dogmengeschichtlicher Quellenschriften* 8, Freiburg-Leipzig 1893; cf. A. Harnack, *Geschichte d. altchristl. Litteratur* II, 1, Leipzig 1897, 356 ff. and II. 2. 330 and A. E. J. Rawlinson, *op. cit.* xxvii. Of Pauline evidences, which on some grounds might be expected (thus K. Lake, *op. cit.*, 24), there would seem to be none that is convincing. Cf. M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Giessen 1923. In general, see P. Fiebig, *Erzählungstil d. Evangelien*, Leipzig 1925, and the summaries of C. H. Turner, *op. cit.*, 42 ff.

D

It is clear, it would seem, that by the end of the second century at the latest Matthew, Mark, Luke, and John were commonly looked upon as the very authors of books which as early as the middle of the second century were commonly called Gospels [1]). With regard to Mark, now, the statements of PAPIAS discover at least two things which, since their acknowledged source is John, whom at least Irenaeus held to be the Apostle himself, may be considered as facts. One, that by the end of the first century, at the very latest, there was a book dealing with the words and deeds of Jesus. And this book was known at least in Asia Minor. And it was well enough known to be the subject of comment and, probably, study [2]). Two, that this book (εὐαγγέλιον) was expressly known and indubitably understood by some people to be the work of Mark, who was a disciple, in the richest sense of the word, of Peter the Apostle [3]).

As I see it, PAPIAS is therefore writing his Λογίων κυριακῶν

---

[1]) Thus, in addition to IGNATIUS, *Smyrna* VIII. 2 (cf. IRENAEUS, *Adv. Haer.* III. ii. 8-9: ... τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα ...), JUSTIN MARTYR, *Apol.* I. 66: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. Cf. J. QUASTEN, *Patrology* I, 196 ff. It is possible that the singular τὸ εὐαγγέλιον was used first to cover all such writings and later, though still very early, came to be used as special designation for the individual accounts. See, in general, R. H. LIGHTFOOT, *History and Interpretation in the Gospels*, New York 1935.

[2]) The Gospel according to John, originating in this same area towards the end of this very period, shows, probably, acquaintance withth is very book. Though doubts have been expressed, they are not, to me convincing. See especially, J. H. BERNARD, "St. John", *Intern. Crit. Comm.*, New York 1929 xcviff. and now especially C. K. BARRETT, *Gospel ... St. John*, London 1955. And, if Irenaeus III. ii. 7 refers to Mark, then a sect (docetic) in the school of Cerinthus gave Mark a favoured position. The text: qui autem Iesum separunt a Christo et impassibilem perseverasse Christum ... id quod secundum Marcum est praeferentes evangelium, cum amore veritatis legentes illud, corrigi possunt. For possible doubts about this passage, see SWETE, *op. cit.* xxxi, where also other heretical sects interested in Mark are listed. IRENAEUS summarizes the teachings of Basilides, mentioned by SWETE, *loc. cit.* in I. xxiv. 3-4. For the texts of BASILIDES, see W. VÖLKER, *Quellen z. gesch. d. Gnosis*, Tübingen 1932, 38 ff. and J. QUASTEN, *Patrology* I, 257-9. The position of Glaucias, from whom Basilides received instruction (CLEM. ALEX., *Strom.* VII. 17) and who seemed to have "interpreted" Peter, is obscure. From the standpoint of the church, see the summary of O. BARDENHEWER, *Geschichte d. Altchristl. Literatur* I, Freiburg i. Breisgau 1913, 347 ff.

[3]) Cf. K. L. LEIMBACH, *Realencyklopädie f. Prot. Theol. u. Kirche* XIV, 1904 s.v. Papias.

ξηγήσεις [1]) in the first half of the second century when there were till doubts elsewhere as to why Peter himself had not been the acknowledged author of the second gospel (in the traditional ordering of the gospel accounts). Why, in other words, had this account not been εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον instead of εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον? This question obviously involved—indeed, it depended upon—, first the authority of Mark and secondly, his authority being accounted for, his talents and fitness for this all-important commission. In short, his trustworthiness. This charge of authority must have been brought many times in the early church [2]). It must have been all the more asked about Mark. About Peter, in Rome surely, there would have been no question. But in Asia, particularly where the Gnostic and other heretical sects were making their own versions of Peter's authoritative teachings and where chiliasm was apparently rife, there surely must have been doubts about Mark [3]).

It seems probable, then, that the *Memoirs* of Peter circulated earlier in some areas than the Gospel of Mark, to which PAPIAS, based on John, first bears witness [4]). The modern discovery of a large fragment of *The Gospel according to Peter* in the tomb of a

---

[1]) A possible example of the kind of sources behind such an account, in any case, with which it may be compared, are the *Sayings of Our Lord*, discovered and edited by B. P. GRENFELL-A. S. HUNT, ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, London 1897,—see esp. 18-9.

[2]) It is fundamental to a proper understanding of Paul, whose authority to speak as he did must have been challenged many times.

[3]) It is possible that Basilides himself "reworked the canonical Gospels" to bring them more in line with Gnostic doctrines (thus J. QUASTEN, *Patrology* I, 128). Cf. E. H. HALL, *Papias and his Contemporaries*, Boston-New York 1899, and J. A. FARRER, *Paganism and Christianity*, New York 1892, 41-150. I have not seen L. V. MOORE, *The Use of Gospel Material in the Pre-Catholic Literature*, Diss., Chicago 1929.

[4]) JUSTIN MARTYR commonly calls the gospels "Memoirs of the Apostles" (cf. *Dial.* 86 for a variation) and he specifically alludes to the Memoirs of Peter at *Dial.* 106: τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ (reference to Peter) γεγενημένον ... Cf. his special statement to the effect that the memoirs were composed by the apostles and by their disciples (in this case presumably referring to Luke) at *Dial.* 103: .... τῶν ἐκείνοις παρακολουθηκότων. The various connotations of expressions based on παρακολουθέω warrant, I think, the meaning here of disciple, or one who has been for long a close associate of someone or is familar with the teachings of someone. Thus the substitution, sometimes, of μαθητής, as in Irenaeus III. i. 1 and ἀκουστής at V. xxxiii. 4 (cf. γνώριμος καὶ φοιτητὴς γεγονώς in EUS., *Demonstratio Evangelica* III. v. 89). See MOULTON-MILLIGAN, *op. cit.* s.v.

monk at Akhmim in Upper Egypt adds to this picture [1]). Ther were also, probably numerous, apocryphal accounts concernin Peter beginning to circulate [2]), combined with the "endless book of Basilides and the Gnostics" [3]). That Peter's great position, fro his very first call till his death in Rome, should have invited suc a fate is easy to understand, though admittedly we are still muc in the dark about his career. His very character and personality, a we learn of it in the gospel accounts, are striking and tantalizingl interesting. In addition, however, to these factors are, I venture t suggest, certain evidences from II Peter i 12-5 which may add to ou understanding of the whole problem [4]). In these verses Pete expresses certain intentions, about which he feels a strong obli gation, to recall to the reader's minds what is to be found in th letter at hand and also certain other matters about which w nowadays can only guess. He states, also, that he knows he mus soon die "even as our Lord Jesus Christ hath shewed me" [5]). The Peter states that he will do everything he can to see that after hi

---

[1]) U. Bouriant, "Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de que ques écrits attribués à Saint Pierre", *Mémoires publiés par les membres de l mission archéologique française au Caire* IX. 1, Paris 1892, 93-147. See E Fascher, *Pauly-Wissowa* XIX (1938) s.v. and J. Quasten, *Patrology* I 114-5.

[2]) For the κήρυγμα Πέτρου and ἀποκάλυψις Πέτρου (Eus. H. E. III iii. 2) and so forth, see J. Quasten, *Patrology* I, 114-6 and C. R. Gregory *op. cit.*, 252-4. For the Petrine apocryphal books, see M. R. James, *Th Apocryphal N. T.*, Oxford 1924, 505-21.

[3]) So, H. M. Gwatkin, *op. cit.*, 102-4; cf. B. H. Streeter, *Cambridg Ancient History* XI, 253 ff. There may be a reference to all this in II Pet I. 16 and II. 2. For ψευδοδιδάσκαλοι (cf. *Revelation* II. 2, 6) see T. Zahn *op. cit.* II, 229 ff. and 279 ff. See F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cam bridge 1932.

[4]) I am aware that there are "serious difficulties in the way of accepting the genuineness of this epistle—thus T. W. Little in *A New Commentar on Holy Scripture* (cited above, n. 1 on p. 175) III, 653. They are learnedl belaboured in T. Zahn, *op. cit.* II, 194 ff. Cf. C. Bigg, "Epistles of St. Pete and St. Jude", *Intern. Crit. Comm.*, New York 1905, 199-247.

[5]) The exact meaning intended by ταχινός has been often disputed. Th connexions with John XXI, 18-9 are commonly alluded to, though M. R James, *loc. cit.*, *Cambridge Greek Texts* suggests a reference to the Domine quo vadis? legend. Inevitably, in the light of the traditions concernin Peter's martyrdom, this text was pointed to his violent death. It is curious I think, that ταχινός (ταχύς) is here involved with the very end of Peter' life. So far as the connexions with John XIII. 36 be concerned, we cannot I think, know what Peter himself may have had in mind . . . especiall towards the close of his life. But see the learned note of T. Zahn, *op. ci* II, 211-4.

death they "will have these things always in remembrance" [1]). Admittedly no such further and more extensive literary work of Peter survives, as such. There is, so far as I know, no other specific reference to it. May it not be hidden, directly and indirectly, in the ἑρμηνευτὴς Πέτρου relationship of Mark? [2]) It would seem clear that Peter never got to the work in question himself; yet, in the light of these verses, is it farfetched to suggest that he did the next best thing? Namely, to commission, or to encourage by allowing, Mark to see that his promise be fulfilled. In fact, is this not the charge in the accounts we have about the origin of Mark's gospel from Clement of Alexandria? Namely, that Mark was persuaded by every kind of exhortation to make a written account of Peter's oral teachings [3]). In one of these accounts it is noted that Peter learned, *by revelation of the spirit*, of Mark's efforts and that he was pleased and that he gave his sanction to it [4]). This account is in essential agreement with the other, quoted also by EUSEBIUS [5]). These accounts do not void the express statement of IRENAEUS that Mark handed down Peter's teachings after the deaths of Peter and Paul in Rome [6]). Could not all these references be to one and

[1]) There is probably a connexion between ἔξοδος in v. 15 and εἴσοδος in v. 11; cf. MOULTON-MILLIGAN, *op. cit.*, s.v. In any case, ἔξοδος must mean Peter's death—so *Acta Joannis*, ed. R. A. LIPSIUS-M. BONNET II. 1, Leipzig 1898, 184; cf. HERMAS, *Vision* III. 4, 3. See C. BIGG, *op. cit.* Since the wording here is τὴν ἐμὴν ἔξοδον and not τὴν ἔξοδον μου the emphasis, presumable points all the more to Peter's own personal responsibility . . . which is certainly borne out in Mark's relation to him.

[2]) T. ZAHN, *op. cit.* II, 201, categorically states that "the Gospel of Mark cannot be the work in question" but he gives no valid reasons militating against the possibility. Cf. C. BIGG, *op. cit.*, 265.

[3]) Ap. Eus., H. E. II. xv. 1-2.

[4]) Γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος, αὐτῷ τοῦ πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.

[5]) H. E. VI. xiv. 6-7. In this account it is mentioned "that when the matter came to Peter's knowledge he neither strongly forbade it nor urged it forward" — ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. In the passage previously quoted, Clement of Alexandria discovers that the knowledge came "by revelation of the spirit"! Clearly, too, the work of Mark at this time cannot be considered as a finished product. It is, in other words, in the process.

[6]) Ap. Eus. H. E. V. viii. 2-3. I know of no evidence that warrants making τὴν τούτων ἔξοδον a reference to anything but their deaths in this particular passage—unless some evidence comes to light that Peter ever left Rome after this time. Presumably παραδέδωκεν refers to the complete work . . . in the sense that Mark's gospel is now passed on to others and made available on its own, so to speak. For παραδίδωμι, see LIDDELL & SCOTT

the same thing, namely, the circumstances surrounding the origin of Mark's gospel? [1])

Now, this very time in question—just before Peter's death in the Neronian persecutions—was one of anxiety and pressing circumstances. Peter, probably along with many others, knew that the time was short, perhaps dreadfully short. In their mood, too, this could have been part of the many predictions concerning the end—rather, as we now know, the beginnings—of the age, about which there must have been myriad confusions and excitingly heroic forebodings [2]). This is the very setting of Mark's gospel origins. Indeed, therefore, "Marcus had to write in haste, and in the midst of danger. For the church was threatened with martyrdom; it had, in fact, only recently experienced the blood purge which resulted in the deaths of Peter and Paul" [3]).

These evidences, it seems to me, fit the actual Marcan gospel as we have it. IRENAEUS was impressed by its rapid movement [4]). It is "a mosaic, carefully constructed out of numerous pieces" [5]).

---

and PREISIGKE, *Wörterbuch*, s.v. I take it, then, that Mark's work was not completed till after the deaths of Peter and Paul. For this interpretation of τὴν τούτων ἔξοδον, in addition to T. ZAHN, *op. cit.* II, 398, cf. ARRIANUS, *Epicteti Diss.* ed. H. SCHENKL, IV. 4. 38. For Peter in Rome (it seems to me pointless to belabour the doubts about this), see E. MEYER, *Ursprung u. Anfänge d. Christentums* I, Stuttgart-Berlin 1921, 157 ff. II, 1923, 498 ff. and H. LIETZMANN, *Petrus u. Paulus in Rom*, Berlin 1927; cf. W. LOWRIE, *SS. Peter and Paul in Rome*, London-New York-Toronto 1940. On this whole problem, see M. BESSON, *Saint Pierre et les origines de la primauté romaine*, Geneva 1928. Concerning the traditional allusions to the Roman period, see T. ZAHN, *op. cit.* II, 75-8.

[1]) Suffice it, that it is very probable, from the available evidence that survives, Mark's gospel was started before Peter's death and finished afterwards. Mutual exclusion is out of the question, therefore, when, for example, E. T. THOMPSON, *Gospel acc. to Mark*, Richmond, Virginia 1954, 12 ff. allows it *before*, and H. J. GADBURY in F. J. F. JACKSON-K. LAKE, *The Beginnings of Christianity* II, London 1922, 500 n. 1, allows it *after* the death, of Peter. Cf. JEROME, *De Viris Illustr.* VIII: quod cum Petrus audisset, probavit et ecclesiis legendum sua auctoritate edidit—which is possibly confirmed in *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, I 50. 118.

[2]) The mood is expressed . . . appropinquante mundi termine.

[3]) F. C. GRANT, *The Earliest Gospel*, New York-Nashville 1944, 56-7. These accounts are not voided by others that discover Mark in Egypt; thus H. E. II. xvi. 1; II. xxiv. 1. Cf. T. ZAHN, *op. cit.* II, 448. The fullest collection of the data relating to Marcan traditions is still, probably, that of Canon Molini, *De Vita et Lipsanis S. Marci Evanglistae*, ed. S. PIERALISI, 1864.

[4]) See SWETE, *op. cit.*, Introd. esp. xxxiii.

[5]) T. ZAHN, *op. cit.* II, 606.

It is "the transcript and ordered arrangement of the traditions current in the church of his day" [1]).

The presumed doubts [2]) to which PAPIAS directed his remarks were, then, not concerned with Mark's order. In the early period of the church, when Mark's gospel was often neglected or even not looked upon with favour, there is no evidence that he was accused of a lack of order. PAPIAS, rather, is directing his remarks—or quoting those of John—in defense and explanation of Mark and his authority and his trustworthiness as a trustee of that authority. Finally, he also feels called upon to declare that, in spite of the conditions militating against Mark's commission—basically the harassments and exigencies of such troubled times—he, in very fact, did his work properly and carefully on a sound foundation [3]). He admits that Mark was not one of the original apostolic circle but behind Mark's gospel was his long association which culminated in his becoming the interpreter of Peter [4]).

But the doubts went deeper, for by the end of the first century, probably, and by the middle of the second century, certainly, there were current other versions of Peter's preachings and teachings. The question was, I take it, which was the most valid and trustworthy. PAPIAS, quoting John, bears unmistakable witness to Mark's capacity to remember accurately the things that Peter

---

[1]) F. G. GRANT, *op. cit.*, 70. Whether Mark himself was aware of this order seems to me irrelevant and discussions based on such suppositions trifling. In any case, we have no idea whether he was or was not. Cf. V. H. STANTON, *op. cit.* II, 187.

[2]) "Papias is evidently defending Mark against certain charges" (E. H. HALL, *op. cit.*, 12).

[3]) In addition to the factors already mentioned above, it must be pointed out that Mark appears earliest (certainly among the earliest), speading abroad the "Good News" in a strikingly biographical-historical way. It is true that "in spite of difficulties which beset historical questions, it is the historical element that has made Christianity what it is"—T. B. STRONG, "The Bible and Modern Criticism", *Church Problems*, ed. H. H. HENSON, New York-London, 1900, 331. But this "historical element" must have had to prove its worth in these early generations of the church. Could this be one of Peter's supreme contributions? Cf. C. C. MCCOWN, *The Search for the Real Jesus*, New York 1940, 170 ff.

[4]) Even for Paul he was εὔχρηστης εἰς διακονίαν, though Mark's association with Paul has left practically no memorial in the ancient traditions of the church. Occasional later subscriptions in various MSS (e.g. Codex Y, 473—Scrivener 512) to the effect that the Gospel of Mark was dictated by Peter in Rome are, I take it, variations on the ancient theme ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος. Mark was not the only one qualified to remember Peter's preaching (cf. T. ZAHN, *op. cit.* II, 434).

had said and done and to the fact that—unlike, apparently, other claimants—he had not altered them nor had he left out or burked anything [1]).

This express statement of PAPIAS, quoting John, calls for closer scrutiny. We can assume that PAPIAS is not foolish enough to mean that Mark contains everything that Peter preached [2]). There, such a statement means that Mark either omitted nothing of importance or else that Mark omitted nothing even that others felt he should have . . . in the sense that Mark omitted nothing of importance even though it was inconvenient or, as some must have argued and as some still do, even though some things he had said were better left unsaid [3]). This statement of PAPIAS could, therefore, be striking testimony to the fact—which on many other grounds we have come to see—that Mark contained some things that were inconvenient, possibly even troublesome, to the earliest Christians in those generations immediately following the death of Jesus [4]). Testimony, indeed, to the fact that Mark's gospel was criticized—at least in some circles—for being too brief because of omissions and for making, in spite of or because of its brevity, false statements from time to time [5]). This criticism, as we have seen, later became crystallized in the notion, for example, that Mark was but an abbreviation of Matthew. It is also probably behind the epithet, first appearing in the third century, that Mark was known, at least in some circles, as ὁ κολοβοδάκτυλος [6]).

---

[1]) H. E. III. xxxix. 15. For παραλείπω, see LIDDELL & SCOTT and PREISIGKE, *Wörterbuch*, s.v.

[2]) But cf. P. PARKER, *op. cit.*, 149 ff.

[3]) Is this our earliest testimony to the Principle of Economy of the doctrine of the *Economia*?

[4]) So much so that more than usually we must see in its survival the fact of it early promulgation (beyond recall) and the great authority of Peter but also it must have had the backing of some powerful church. The so-called neglect of Mark comes after, not before, the middle of the second century; cf. B. H. STREETER, *op. cit.*, 341.

[5]) When PAPIAS, quoting John, avers that Mark made no false statements he allows us the inference that either Mark had been accused of making false statements or else that, unlike others open to such accusations, Mark had not made false statements. It is important, however, to keep in mind that all this is tied directly with the express statement that Mark had not omitted anything.

[6]) HIPPOLYTUS, *Refutatio Omnium Haeresium* VII. 30, arguing against Marcion: . . . οὔτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος οὔτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος ἀνήγγειλαν. This epithet has been taken to mean everything from the notion that Mark had deliberately torn off his thumb to avoid duties of Jewish

Finally, we can assume, I think, that EUSEBIUS, from all the five books of PAPIAS, did not take this quotation meaninglessly at random. He had, it seems to me, a way of quoting what is richly meaningfull . . . more often than not, his quotations flash light a whole problem with marvelous insight. It seems to me that this quotation from PAPIAS is, in the light of my suggested emendation, no exception. Indeed, it is a brilliantly brief and all-important one. For, after pointedly clearing up Mark's position and authority based on his association with Peter, whose interpreter he was, and after affirming that Mark had written accurately and without falsifying or omitting anything of what he certainly remembered of Peter's teachings (merits not to be found in many other similar writings in the time of PAPIAS [1])), PAPIAS, quoting John, solemnly affirms—and thereby disposes of the charges or doubts that make the affirmation relevant and, indeed, necessary—that, despite Mark's getting to his writing of his gospel account so early and amidst such unfavourable conditions and despite its outstandingly notable briefness (which must have been charged was due to the hurry with which, perforce, it would seem to have been done), Mark, nonetheless, had not done a hasty and therefore careless and ill-thought out job . . . that, indeed, in addition to all its other merits spoken for it by PAPIAS, quoting John, it was in fact οὐ μέντοι τάχει.

---

priesthood—thus E. NESTLE, *ZNTW* IV, 1903, 347—to the notion that some mutilation or malformation of Mark's toes is meant—thus F. H. CHASE in HASTINGS, *Dictionary of the Bible* III, 247. T. ZAHN, *op. cit.* II, 428, allows that it was "commonly known at the beginning of the third century in Rome"! However that may be, Mark XIII. 20, ἐκολόβωσεν is "curtail"; cf. Vulg. in Matt. Marc. "breviare". It is of course possible that this epithet is a sudden appearance of *epic particularity* (so MOULTON-MILLIGAN, *op. cit.*, s.v.—taken to farfetched extremes about Mark's character and career by SWETE, *op. cit.*, xxvii) but it seems to me much more probably a reference to the shortness of the Gospel—thus Augustine's "pedissequus et breviator" (p. 161, n. 1).

[1]) From H. E. III. xxxix. 3. It is curious that PAPIAS says about Matthew's collection of the oracles in the Hebrew language that "each interpreted them as best he could" — Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ· τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (H. E. III. xxxix. 16). Cf. T. ZAHN, *op. cit.* II, 509 ff.

THE PROTO-SOURCE OF LUKE I

BY

PAUL WINTER

London

The view most widely held to-day amongst New Testament scholars as to the literary character, background and sources (if any) of the narrative in the first two chapters of *Luke* is that the origin of this story must be sought within the orbit of Hellenistic Christianity. Legends from Greece, Egypt, Asia Minor, and even India, have been drawn upon for comparisons with the Lucan story of the Nativity and Infancy of Jesus in valiant attempts to prove that this story was rooted in traditions that had originated in a cultural milieu other than that of Palestine. It is the peculiar blending of colours from mythology, sacerdotal tradition, bucolic lore and eschatology which pervades the Lucan narrative that persuaded scholars to look for affinities with Virgil and with Posidonius. Even Martin DIBELIUS [1]) and Gottfried ERDMANN [2]) who more than others have clarified our conception of the complex structure of the apparently simple tale in *Luke chapters i and ii* have been fishing in strange waters [3]).

Against this current opinion I hold the view that the stories of the births of John and Jesus and of Jesus' childhood as recorded in the Third Gospel originated in Palestine in a Jewish environ-

1) Martin DIBELIUS: *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1931/32, vierte Abhandlung), Heidelberg 1932; now also available in *Botschaft und Geschichte*, Band 1, Tübingen 1953, pp. 1-78.

2) Gottfried ERDMANN: *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, Band 30), Göttingen 1932.

3) Compare further Eduard NORDEN: *Die Geburt des Kindes* (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 3), Leipzig 1924; Wilhelm WEBER: *Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils* (Beiheft 3 zum „Alten Orient"), Leipzig 1925; Henri JEANMAIRE: *Le messianisme de Virgile*, Paris 1930; Andreas ALFÖLDI: „Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils", *Hermes, Zeitschr. f. klass. Philologie*, Band 65, pp. 369-384, Berlin 1930.

ment and are, in fact, based almost entirely on a literary record that was composed in Hebrew. The Third Evangelist had at his disposal a Greek translation of that record which he took over with minor alterations and included in the Gospel.

In analysing the structure of the narrative contained in *Luke i, ii*, we have first to separate the lyrical passages from the narrative proper. The lyrics are: Lk i 46b-55, i 68-75-79, ii 14, ii 29-32, ii 34b-35. All these lyrics are *older* than their respective narrative settings. When—for the moment—we have put the lyrical passages aside, we are left with a narrative that easily falls into these parts:

(a) Luke i 5-80, ii 1-21;
(b) Luke ii 22-39, 40;
(c) Luke ii 41-51, 52.

Luke ii 40 and 52 are recognisably connecting links, intended to hold separate parts of the narrative together. Set between these links are the account of the *Presentation of the Infant Jesus in the Temple* (ii 22-39) and the account of the *Disputation of the Boy Jesus in the Temple* (ii 41-51). Both these narratives reveal the distinctive characteristics of a strong attachment to the Temple in Jerusalem and of a predisposition in favour of the members of Jesus' family. I think it is reasonable to assume that this narrative matter was primarily shaped by persons close to the group around James the Righteous, i.e. people who still possessed some recollections of Jesus' parents and their acquaintances. The language of composition might have been Hebrew, but the possibility that it was Aramaic cannot be discounted. We might designate the source of these pericopae *T* (=*Temple*) *Source.*

More difficult is the analysis of Luke i 1-80, ii 1-21. Even after excluding Lk i 1-4, ii 1-3 as editorial additions made by the Evangelist, we are left with a complex juxtaposition of sections dealing with John the Baptist's birth and others dealing with the birth of Jesus. I hold the view that Lk i 5-80 is based on a source that had emanated from the circle of followers of the Baptist. This *B* (=*Baptist*) *Document* contained a narrative of the appearance of a heavenly messenger to John's father (Lk i 5-23), to John's mother (Lk i 26-38), and an account of John's birth and circumcision. The narrative proper alternated with lyrics in the mouth of Elisabeth (Lk i 46b-55) and Zacharias (Lk i 68-79). Both narrative and lyrics were originally composed in Hebrew.

A Palestinian follower of Jesus, also connected with the group of James the Righteous, combined *B-Document* and *T-pericopae*; he altered in the B-Source the annunciation to Elisabeth into one to Mary and made the birth of Jesus the subject of the message. For this reason he recast (Lk i 26, 27, 30, 31, 34, 38) and added considerably (Lk i 32, 33, 36) to the wording of the angel's announcement to the child's mother, and he reshaped the section which in the Baptist Document had described Elisabeth's temporary hiding from Zacharias into a description of a meeting between Mary and Elisabeth (Lk i 39-46a, 56). Much of the present wording in Lk i 26-38, 39-46a, 56 is due to the adaptor. To create a counterpart to the story of the birth and circumcision of John, the author of the *N* (= *Nazarene*) *Adaptation* himself composed the part now in Lk ii 4-21 by drawing chiefly on motifs from Micah. The adaptor made verbal modifications throughout the B-Source and the T-pericopae; characteristic turns of speech that are attributable to him can still be detected in the Lucan narrative.

We stated above that the B-Document consisted of a narrative interspersed with lyrics. The narrative section was based on a Hebrew popular story of the birth of Samson; the lyrics were battle hymns of Maccabaean times [1]).

The proposition here submitted would sound adventurous were it not for the fact that we actually possess the source, or a close version of that source, which the Baptist author of *the document behind Luke i* used as his model when he composed the narrative sections of his account of John the Baptist's birth. Unnoticed by scholars who have been looking for connections as far as Sicily and India, the source, or we might better say 'the prototype', of the Baptist Document exists in the *Liber Antiquitatum Biblicarum* that goes under the name of Pseudo-Philo. The pseudo-philonic narration of the birth of Samson contains a great number of traits that are absent from the story in *Judges xiii*. At the same time it contains virtually all the motifs used by the author of the document of John the Baptist's birth. As the Liber Antiquitatum Biblicarum is little known, it might be advisable to quote the relevant sections *in extenso*. In the following, I shall

[1]) See „Magnificat and Benedictus — Maccabaean Psalms?", *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 37, pp. 328-347, Manchester 1954, and „Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des Psaumes macchabéens?", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, tome 36, pp. 1-19, Paris 1956.

quote from the *editio princeps* [1]) with the orthographic corrections made by Johannes SICHARDUS in the spellings of *Codex Fuldensis*; in the lower line I shall give variant readings of *Codex Admontensis* from Guido KISCH's recent critical edition [2]) of the book.

Fuit autem uir de tribu Dan, cui nomen erat Manu$^{c}_{e}$,
filius Edoc, filii Odon, filii Eriden, filii Phadesur,
filii Dema, filii Susi, filii Dan,
et erat ei mulier cui nomen Eluma, filia Remac,
et haec erat sterilis, et non pariebat ei [3]).

. . . . . .

Et cum altercarentur $\frac{\text{quotidie}}{\text{cottidie}}$ et contristarentur ambo ualde
quia sine fructu erant,
in nocte quadam ascendit mulier in solarium [4]),
et orauit, dicens:

. . . . . .

Et exaudiuit dominus uocem eius,
et misit ei angelum suum mane, et dixit ad eam:
Tu es sterilis, quae non $\frac{\text{parturis}}{\text{paris}}$
et tu es metra, quae prohibita es non facere fructum.
Sed nunc exaudiuit dominus vocem tuam [5]),
et intendit $\frac{\text{lachrymis tuis,}}{\text{lacrimas tuas}}$ et aper $\frac{\text{uit metram}}{\text{iet mystram}}$ tuam [6]).
Et ecce concipies, et paries filium [7]),

[1]) PHILONIS IUDAEI ALEXANDRINI LIBRI
Antiquitatum
Questionum et solutionum in Genesin
De Essaeis
De nominibus Hebraicis
De mundo,
pp. 1-60, Basileae 1527.

[2]) Guido KISCH: *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Publications in Medieval Studies, The University of Notre Dame), Notre Dame, Indiana 1949.

[3]) Cf. Luke i 7.

[4]) Cf. Luke i 9.

[5]) Compare Ps-Philo l 7 *exaudita est oratio tua*; cf. Luke i 13a.

[6]) אֶת־רֶחֶם (or פָּתַח) פָּטַר; ἀνοίγειν, or διανοίγειν, τὴν μήτραν; see Gen xxix 31, xxx 22, Ex iii 2, 12, 13, 15, xxxiv 19, Num iii 12, viii 16, xviii 15, Ezek xx 26; compare Judith ix 2.

[7]) Cf. Luke i 13b.

et uocabis nomen eius Samson:
Hic enim erit sanctificatus domino deo tuo [1]).
Intende autem tibi ne gustet ex omni fructu uineae [2]),
et ne comedat omne immundum,
quia sicut ipse ,dixit, liberabit Israel de manu Allophilorum.
Et cum locutus fuisset angelus domini uerba haec,
recessit ab ea [3]).

Et illa uenit ad uirum suum in dom$^{um}_{o}$,
et dixit ad eum:
Ecce ego ^{a}Ppono manum meam super os meum [4]),
et $^{o}_{e}r^{e}_{o}$ tacens ante te omnes dies [5]),
propter
pro eo quod gloriata sum in uano,
et non credidi uerbis tuis [6]).
Angelus enim domini uenit ad me hodie,
et manifestauit mihi, dicens:
Eluma tu es sterilis,
sed concipies et paries filium.

Et non credidit Manu$^{c}_{e}$ mulieri suae.

Et confusus tristitia ,et ascendit et ipse in solario, et orauit,
et dixit: Ecce non sum dignus audire signa et prodigia [7])
quae fecit in nobis deus [8]),
aut uidere faciem missi.

Et factum est dum loqueretur uerba haec,
adiecit angelus dómini uenire ad uxorem eius,

---

[1]) Cf. Luke i 15b and 35.
[2]) Cf. Luke i 15a.
[3]) Cf. Luke i 38b.
[4]) יָדִי שַׂמְתִּי לְמוֹ־פִי Job xl 4. I must leave it to more competent Hebraists to decide whether the Baptist Document could have contained words such as וְהָגֵּה תַּחֲרִישׁ בְּפִיךָ, or יַחֲרִישׁ פִּיךָ, or תִּשְׁתּוֹק בְּפִיךָ, καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν ἐν τῷ στόματί σου, from which the present text of Luke i 20a might have been derived.
[5]) Cf. Luke i 20a.
[6]) Cf. Luke i 20b.
[7]) Cf. Luke i 18, 34, 36.
[8]) Compare Ps-Philo li 6 *in mirabilibus tuis quae fecit deus tecum*; cf. Luke i 25a and 49.

ipsa autem erat in agro, et Manu$^{c}_{e}$ in domo sua.

Et dixit ad eam angelus:
Curre, et clama ad uirum tuum,
quoniam dignatus est ^{eum} deus [1]), ut uocem meam audiat.

Et currens mulier clamauit uir$^{o}_{um}$ su$^{o}_{um}$,
et ille festinans uenit ad angelum in agro.

. . . . . .

$^{A}_{E}$t ille dixit $^{ei:}_{:eo,}$ Sed uide ^{tu} domine,
ut uerbum tuum fiat super puerum tuum [2]) [3]).

There is no need, at this point, to balance arguments on the preferability of the readings in *Codex Fuldensis* or *Codex Admontensis*, or to go into detail at all. KISCH relied in his edition of the Liber Antiquitatum Biblicarum chiefly on the Admont. Codex. I intend, on a later occasion, to show that the readings of the Fulda manuscript (now in Kassel) are in general more trustworthy; at this stage two particular points alone might be examined to advantage.

In the angel's announcement to Eluma we find, in Codex Fuldensis, the words: *intende autem ne gustet ex omni fructu vineae et ne comedat omne immundum.* In Codex Admontensis the word *tibi*

---

[1]) Cf. Luke i 28a.
[2]) Cf. Luke i 38a.
[3]) SICHARDUS, pp. 42-43; KISCH, pp. 224-226.
Compare further Ps-Philo xliii 1 *et cum coepisset crescere* with Luke i 80 τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε and notice that neither the Liber Antiquitatum Biblicarum nor Luke contain a complete reproduction of Judges xiii 24, both omitting to mention the *blessings* which the newly-born child received from God. Luke ii 52 is not a reproduction of Jdg xiii 24, but of 1 Sam ii 26.
The Liber Antiquitatum li 3-6 presents a variant of Hannah's Song that shows great difference from the Magnificat. By citing resemblances between the L.A.B. and Luke i 46b-55 or Luke i 68-75 I do not suggest that the rendering of Ps-Philo was the source of the two hymns in Luke. The author of the *Baptist Document* who incorporated Maccabaean war songs into his narrative of John's birth knew, however, the *haggadah of Samson's birth* (known to us only from Ps-Philo) and he could have assimilated expressions that occurred in the battle hymns to the language of the Samson Haggadah.

is inserted between *autem* and *ne gustet*. The command to abstain from the fruit of the vine is in one codex directed to the unborn child (as in Lk i 20); in the other to the pregnant mother (as in Jdg xiii 4, 14). There should be no difficulty in weighing the claims to authenticity of the respective readings. The monks of the Middle Ages who copied the Liber Antiquitatum Biblicarum knew the Old Testament. They were familiar with the story of Samson's birth from the book of *Judges* and it is more likely that a copyist who observed the difference between the canonical and the pseudo-philonic account would have inserted "tibi" before "ne gustet" to bring the Liber Antiquitatum into agreement with the story in Judices, than that he would have omitted "tibi" and thus on his own authority have introduced a change from the Old Testament. We are not limited to general critical principles, or surmises, when weighing the two readings against each other. Codex Admontensis, as it stands, shows the "tibi" to be a scribal insertion. After the words "tibi ne gustet ex omni fructu vineae" this codex continues: "et ne comedat omne immundum", exactly as the Fulda manuscript does. The copyist of the Admont. manuscript was clearly better versed in his Old Testament than in Latin grammar; he made the angelic command refer to the child's mother only in part by inserting "tibi", yet he failed to replace "comedat" by "comedas".

Another point on which a comparison of the variant readings might be useful is the following: Codex Fuldensis reads "ore tacens ante te" whilst Codex Admontensis renders the passage "ero tacens . . .". The latter presents no difficulties as being a medieval writer's future tense. On the other hand "ore tacere" is to much even for the ingenuity of a scribe from the Middle Ages. It cannot be a slip, but must be assumed to be a faithful transcription. Impossible in Latin, the phrase לְהַחֲרִישׁ בְּפִי or לְשָׁתוֹק בְּפִי might have been conceivable in Hebrew. The Latin parent manuscript appears to have been damaged, accidentally or otherwise, and a verb, possibly "manebo", seems to have got lost. In an attempt to correct the mutilation, the copyist of the Admont. Codex altered "ore" to "ero".

Pseudo-Philo's account of Samson's birth contains almost all the motifs that are found in the Lucan account of the events preceding the births of John and Jesus. We naturally must be

concerned mainly with those traits of the story which Pseudo-Philo adds to the canonical description. The prayer in solitude, the unworthiness of the supplicant to obtain a sign, the motif of imposed silence, the fact that the command to abstain from strong drinks is aimed at the unborn child and not the pregnant mother, the submissive acceptance by one parent of the angel's unexpected behest, and finally the verbal similarity throughout between the narration in Luke i and the story in the Liber Antiquitatum of Pseudo-Philo, all this provides a link between *Judges* and *Luke*. Even the altercation between Manuc and Eluma left its trace in the *Baptist Document* that lies at the basis of Luke i: Elisabeth leaves her husband's house, hides from Zacharias (ex Lk i 24), but after the angel had appeared to her (ex Lk i 26-38) she returns to Zacharias (ex Lk i 56), and both parents who have had no chance of reaching an understanding on the child's name surprise their neighbours by their identical choice (Lk i 60-63).

We cannot expect to find complete uniformity between the account in the Gospel and that in Pseudo-Philo's collection. The story in Luke has been reworked too often by too many writers, each of whom pursued an aim of his own and adapted the tale to his particular aim. Allowance must therefore be made for differences in the order of narrated events as well as in the actual wording. Yet in spite of the different process by which final literary form was achieved, both accounts still have features in common which are not derived from the canonical account of Samson's birth. Moreover, the sequence in which these extra-canonical features are mentioned in Luke and in Pseudo-Philo is largely the same.

A table will demonstrate this:

Judges xiii	*Liber Ant. Bibl.*	*Baptist Document*
Childlessness of the parents (2).	Childlessness of the parents (xlii 1).	Childlessness of the parents (Lk i 5-7).
	The husband reproaches his wife (xlii 1) and they argue.	
	The woman betakes herself into solitude and prays (xlii 2).	The man, in seclusion, offers sacrifices (i 8-10).

Judgess xiii	*Liber Ant. Bibl.*	*Baptist Document*
The angel appears to the woman (3).	The angel appears to the woman,	The angel appears to the man (i 11),
	tells her that her voice has been heard,	tells him that his *prayer* has been heard (i 13),
announces the birth of a son (3)	announces the birth of a son	announces the birth of a son (i 13, 14)
and commands the pregnant woman to abstain from wine (4),	who shall be santicfied to God	and commands that this son shall abstain from wine (i 15).
because her son will be a nazir (5).	and must therefore abstain from any fruit of the vine (xlii 3)	because he will be filled with holy spirit from his birth (i 15).
The woman tells her husband of the angel's visit (6, 7).	The woman informs her husband of the angelic apparition, and pledges silence to show her penitence (xlii 4).	The man demands from the angel a sign and is punished for his disbelief by an imposition of silence (i 18-20).
The man prays to God (8).	The husband disbelieves his wife, prays himself in solitude, and asserts his unworthiness to receive a sign from God (xlii 5).	
		The woman conceives and rejoices that her *reproach* has been removed (i 25).
The angel appears to the woman a second time (9);	The angel appears to the woman a second time (xlii 6);	The angel appears to the woman (*and repeats to her what he had announced to her husband*) (i 26-31, 35).
she calls her husband (10) who now also meets the angel (11-14).	she calls her husband who now also meets the angel (xlii 7).	
The man offers sacrifices (15-20).	The man offers sacrifices (xlii 8,9).	
The child is born, grows and receives God's blessings (24).	The child is born and begins to grow up (xliii 1).	The child is born (i 57-66) and starts growing (i 80).

Against the array of traits that are not derived from Judges yet are common to the narrative in Luke i and the story of Samson's birth in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, there is one salient feature in the Lucan account that comes from Judges yet has no counterpart in the Liber Antiquitatum. Luke i 66 echoes Judges xiii 12. Pseudo-Philo has nothing to match this passage. It is futile to offer a gratuitous explanation for the absence of the line from his book—and *quod gratis asseritur gratis negatur*— yet

t certainly would not be adventurous to suggest that this part of he story of Samson's birth might have belonged to the popular radition from which the author of the Liber Antiquitatum Bibli-arum collected his materials. Towards the end of his narration about Samson, Pseudo-Philo markedly condensed his account, and he might have decided to omit the counterpart of Judges xiii 12 even if his haggadic source did include such a pendant.

Besides the story of the birth of Samson it is the story of Samuel's birth with which the Lucan Nativity and Infancy Narrative shows great affinity. We might then consult the pseudo-philonic account of the birth of Samuel and search whether it yields any clues useful in connection with our enquiry into the composition of Luke i, 11.

No extensive quotation is necessary. A few citations will suffice:

L.A.B. li 7: *Si exaudita est oratio mea . . . . Exaudita est oratio tua* — Lk i 13.

li 3: *. . . et exaltabitur cornu eius ualde* — Lk i 69.

li 6: *Haec manent . . . quousque dent cornu christo suo et* {*adhaesit*, *aderit*} *potentia thronis regis eius* — Lk i 33, 69.

li 6: *. . . in mirabilibus tuis quae fecit deus tecum* — Lk i 49.

li 6: *Quae est Anna quoniam ex ea propheta est aut quae est filia Batuel ut paret lumen populis* — Lk i 76, ii 32.

li 7: *. . . sit lumen genti huic* — Lk ii 32.

liii 7: *repleta est . . . dextra auris* — Lk i 44 (iv 21, vii 1, ix 44).

liii 12: *. . . quod nascetur ex te* — Lk i 35.

It may suffice [1]).

Most illuminating perhaps is the light that Pseudo-Philo sheds on the original wording of Lk i 35. This verse which in the Baptist writer's story referred to John has been altered by the Nazarene adaptor so as to refer to Jesus. In its present reading Lk i 35 has been considered an interpolation [2]). It is not an interpolation, but a

[1]) SICHARDUS, pp. 50-53; KISCH, pp. 244-251.

[2]) Adolf HARNACK: *Luke the Physician, the Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles*, Engl. ed., Edinburgh 1907; Appendix II, p. 215, footnote 1: "The verses I 34, 35 are a later interpolation".

LOISY remarked that the rhythmic structure was broken by vv. 34, 35, yet that the normal strophic articulation would be restored if vv. 36, 37

forced 'correction'. Pseudo-Philo's *Hic enim erit sanctificatus domino* solves the problem of the line διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. The word ἅγιον is usually read together with τὸ γεννώμενον and understood as an adjective proper and as such attributively subordinated to the substantivised participle τὸ γεννώμενον, or it is understood as a noun with γεννώμενον used adjectively. Some exegetes read ἅγιον as a predicate in apposition to κληθήσεται as if the line were τὸ γεννώμενον κληθήσεται ἅγιον [1]). All scholars have understood the word ἅγιον as a reference to Jesus. Yet no Christian writer would have referred to Jesus in the neuter [2]). Ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ is a title of Jesus [3]), but τὸ γεννώμενον ἅγιον in this sense is an impossibility. In fact, ἅγιον is neither the subject nor the predicate of the sentence, but has to be read together with the following verb; ἅγιον καλεῖν means *dedicate to God, consecrate*; ἅγιον καλεῖσθαι means either *dedicate oneself, consecrate oneself,* or *to be dedicated to God, to be consecrated.* The angel Phadahel = Gabriel announces to Eluma = Elisabeth that the child Samson = John would be consecrated to God, i.e. that *he will be a nazir for life.* The Third Gospel, following the Nazarene adaptation of the Baptist Document manifestly read τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται τῷ θεῷ. An early copyist misunderstood τω θω and replaced it by $\overline{\text{ΥC}}$ $\overline{\text{ΘΥ}}$ [4]). Thus the present reading of Lk i 35 which is

were directly joined to vv. 32, 33: „. . . la structure rythmique des dernières strophes est dérangée par les propos relatifs à la conception virginale — mais I 36-37, rejoignant 32-33 fournit une strophe normale", *L'Evangile selon Luc*, Paris 1924, p. 92.

[1]) See José M. Bover: „«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei» (Lc. 1, 35)", *Biblica*, vol. 1, pp. 92-94, Roma 1920.

[2]) In Matthew i 20 the neuter participle γεννηθέν is inoffensive as the passage refers to the period of Mary's gestation; the child is not born yet; an impersonal expression is here permissible. In Luke i 35 the reference is to the future, to what the child will be after birth; the application of a neuter adjective to Jesus is inadmissible.

[3]) Mk i 24 (= Lk iv 34), Jn vi 69; compare Acts iii 14.

[4]) The quotation from Lk i 35 in Justin's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, chapt. C, is strange: μαρία . . ., εὐαγγελιζομένου αὐτῇ . . . ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται . . . . διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν, υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο: . . . . (MPG VI 712). The words υἱὸς θεοῦ appear grammatically unconnected with the rest. It looks as if these two words were a later insertion. There is, however, little hope of obtaining certainty on this matter.

Justin did believe in the virgin birth and made a point of it in his discussions with Trypho. In 1 *Apol* xxxiii 4, he alludes to Luke i 35 in the words ἀλλὰ δύναμις θεοῦ, ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ, ἐπεσκίασεν αὐτήν (MPG VI 381). Justin's occasional habit of mixing Lucan with Matthaean lines makes

ncompatible with Lk i 32 [1]) and inconsistent with Lk ii 27, 33, 41, 43, 48 came into being.

The Hebrew expression in the proto-source of Lk i 35 could have been יִקְדַּשׁ (*qal*), or יִקָּדֵשׁ (*niphal*), or יִתְקַדֵּשׁ (*hithpael*) or יְקֻדַּשׁ (*pual*). In the Qumrān Hodayōth (col. XI, lines 10, 11) we find the form להתקדש לכו, *to be sanctified to Thee*, and this might lead us to think that the form which did occur in the source of the Gospel was יִתְקַדֵּשׁ. The Greek Old Testament normally renders קָדֵשׁ by ἁγιάζειν, yet we have in Lk ii 23 a quotation from Ex xiii 2 where קַדֶּשׁ־לִי is not rendered by the Septuagintal ἁγίασόν μοι. We read there καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι πᾶν ἄρσεν . . . ἅγιον τῷ θεῷ κληθήσεται [2]), and can see from this instance that the translator of the Nazarene adaptation of the story of John's and Jesus' births used ἅγιον καλεῖν in the sense of ἁγιάζειν [3]).

It might be objected that anyone who – some 1900 years ago – it difficult to arrive at critical conclusions as to his Gospel text; *e. g.*: ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ (Lk I 31) ἐκ πνεύματος ἁγίου (Mt I 20) καὶ τέξῃ υἱόν (Lk I 31), καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (Lk I 32), καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἰησοῦν (Lk I 31, Mt I 21). αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Mt I 21), 1 *Apol* xxxiii 6 (MPG VI 381).

Whether or not they were later added to a manuscript of Justin's Dialogue, in Luke i 35 the words υἱὸς θεοῦ are due to a faulty reddition of the abbreviation τω θω̄.

[1]) Speaking of the relation between vv. 32, 33 and verse 35, HARNACK said: „. . . die zweite [Stelle] . . . verhält sich . . . disparat [zur ersten]. Nach der ersten nämlich *ist* der Verheissene ein Sohn Davids und wird „Sohn des Höchsten" *genannt* werden, nach der zweiten wird er Sohn Gottes genannt werden, *weil er es durch seine Geburt ist*"; see „Zu Lc 1, 34-35", *Zeitschrift f. d. ntl. Wiss.*, Band 2, pp. 53-57, Giessen 1901, on p. 54.

The logical incompatibility of the present text in Lk i 35 with that of the lines shortly preceding it has been stated with admirable clarity and restraint by John Martin CREED: „. . . the narrative of the Annunciation is found to be wanting in cohesion. Mary, betrothed to Joseph, a scion of the royal line, is to bear an heir to David's throne, 'of whose kingdom there shall be no end', but Mary is to bear her son, not by a man, but by the power of God's Spirit. Two ideas lie here side by side, and they are not reconciled. The sonship of Jesus to Joseph is essential to the former idea, and is ruled out by the second. It is the same discrepancy which will necessitate the distorting interpolation at the beginning of the genealogy in chapt. III: Jesus was the son of Joseph, ὡς ἐνομίζετο", *The Gospel according to St. Luke*, London 1930, p. 13.

[2]) Cf. „Οτι recitativum in Luke i 25, 61; ii 23", *The Harvard Theological Review*, vol. 48, pp. 213-216, Cambridge Mass. 1955.

[3]) „Verba » sanctum vocabitur « Exodum 13, 2-15 respiciunt; ubi certe non eadem expressa verba reperiuntur: ad idem Lucas, eundem Exodi locum postea (2, 23) manifeste significans, per haec eadem verba refert", José M. BOVER on p. 93 of the article referred to on p. 194, n. 1.

translated a Hebrew text into Greek was likely to translate literally and that therefore it would be probable that an underlying Hebrew text read וְנִקְרָא קָדוֹשׁ and not יִתְקַדֵּשׁ. Yet Lk ii 23 proves that this objection cannot be sustained. There is, however, no need of being too insistent on the precise wording of the Baptist Document. Even קדוש קרא or קדוש אמר can be used of men who have become "holy" by dedicating their lives to God. Israel as a whole is "holy" for it is a people "peculiar to God" that has been *set apart* from all nations (Deut xxvi 18, 19). Further instances are in Isa iv 3 and Isa lxii 12. The context of both passages refers to the "holy remnant" that has stood the test, has been cleansed and separated from the profane [1]). Their holiness consists in their dedication to God. They have been made holy for God, and are so designated.

Though it may not be capable of conclusive proof, there is a probability that John the Baptist was connected with the men of the Qumrān Community, who called themselves אנשי הקודש (Manual of Discipline col. VIII, lines 17, 23; cf. V 13; Ṣadoqite Fragments col. XX, line 8: קדושי עליון [2])). We need not base hypotheses on this point. Even if there was no such connection, the title אנשי הקודש in the Dead Sea Scrolls is additional evidence, if such were necessary, of the widespread usage amongst Jews, in the era that preceded the formation of the New Testament, to call men who had dedicated their lives to the service of God "holy" [3]). The New Testament nowhere applies this designation to John the Baptist, but this is no obstacle to the assumption that a writing that emanated from the Baptist's own circle would have given him this title.

When considering the situation of a writer who set out to relate the story of the birth of John the Baptist by making free use of a popular account of Samson's birth (preserved by Pseudo-

[1]) ק ד ו ש : קדושים ומקודשים פרושים מאומות העולם ומשקוציהם, *Holy: — holy and sanctified, separated from the people(s) of the world and their abominations,* מכילתא דרבי ישמעאל ad Ex xix 6 (editio Aiziq Hirsch Weiss, Wien 1865, p. עא, lines 15, 16; editio Jacob Z. Lauterbach, vol. 2, Philadelphia 1933, p. 206).

[2]) Ms. B (Taylor-Schechter Collection, Cambridge, 16.311). See Chaim Rabin: *The Zadokite Documents*, Oxford 1954, p. 39.

[3]) Compare the appellation οἱ ἅγιοι in 1 Thess iii 13; 2 Thess i 10; 1 Cor i 2, vi 1, 2, xiv 33, xvi 1, 15; 2 Cor i 1, viii 4, ix 1, 12, xiii 12; Rom i 7, (viii 27), xii 13, xv 25, 26, 31, xvi 2, 15; Col i 2, 4, 12, 26, iii 12; Phil i 1, iv 22; Eph i 1, 15, 18, ii 19, iii 8, 18, iv 12, v 3, vi 18 and Acts ix 13.

Philo), we should bear in mind the following: Both Samson and John are *firstborn sons*; the wording of Ex xiii 2 must thus be taken into consideration. Equally illuminating is Num iii 13: הִקְדַּשְׁתִּי־לִי כָל־בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל, ἡγίασα ἐμοὶ πᾶν πρωτότοκον ἐν Ισραήλ [1]), which might indicate that the suggestion advanced above, *viz.* that the wording of the source was יִתְקַדֵּשׁ לֵאלֹהִים, has support in relevant Old Testament passages [2]). Yet Samson also is, and John might be presumed to have been [3]), a *nazir*; the wording of Num vi 2-8 must therefore not be ignored. *Hic enim erit sanctificatus domino*, οὗτος γὰρ ἅγιον κληθήσεται τῷ θεῷ can imply "he shall be set apart for YHWH", and may ultimately go back to לְהַזִּיר לַיהוה [4]). The person who translated the source of Lk i, ii into Greek was doubtless aware of the affinity of this story with the story of Samson's birth. He could, for that reason, have consulted the Greek translation of Judges xiii. There he might have found the rendering ἅγιον θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ γάστρος for the Hebrew כי־נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן (Jdg

[1]) Comp. Ex xiii 12: ἀφελεῖς πᾶν διανοίγον μήτραν, τὰ ἀρσενικά, τῷ κυρίῳ, and Ex xxxiv 19: πᾶν διανοῖγον μήτραν ἐμοὶ τὰ ἀρσενικά.

[2]) Cf. Ex xiii 2, xix 22, (xxii 31), xxviii 3, 41, xxix 1, 33, 44, xxx 30, xl 13; Lev viii 12, 30; Num iii 13, viii 17, xi 18, xvii 2; Jos iii 5, vii 13; 1 Sam vii 1, xvi 5; Isa lxvi 17; 1 Chr xv 12, 14; 2 Chr v 11, xxix 5, 15, 34, xxx 3, 15, 17, 24, xxxi 18, xxxv 6 etc.

[3]) Epiphanius, perhaps on good authority, calls John explicitly a nazirite; *Panarion* XXIX 5 (MPG XLI 400).

[4]) There might be some connection with Matthew ii 23. This verse has always mystified students of the Old Testament who have been unable to identify τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν. It is just possible that the writer responsible for Mt ii 23 knew of the Nazarene rewriting of the story of John the Baptist's birth; perhaps he might even had read it. It is not impossible that, whoever the author of Mt ii 23 was, he had in mind, when writing this line, not an old and lost prophecy, but the comparatively recent literary composition in which a child whose birth was being announced was to become a nazir for life.

There can be no certainty about this point. It is unlikely that the word „nazir" actually remained in the Nazarene document after the Nazarene adaptor had made the angel's announcement refer to Jesus instead of John. This appellation, suitable for John, would have been inappropriate for Jesus. Yet the writer of Mt ii 23 could have had knowledge of the underlying Baptist Source which might have contained the word „nazir" and he could have fallen back on this expression to utilize it for his own story. Admittedly, this is purely conjectural. Even if incorrect, it does not affect our deductions in regard of Luke i 35. Surmises about Mt ii 23 are unsafe as the passage is obviously late. By connecting the alluded prophecy with the move of Jesus' parents to Nazareth the writer of this line proved that he was a poor Hebraist.

xiii 7). (This is the reading in Codex Vaticanus. Codex Alexandrinus has ναζειραῖον instead of ἅγιον, but even codex Alexandrinus provides evidence of the fact that נזיר was sometimes translated by a neuter adjective; the words כי נזיר אלהים יהיה in Jdg xiii 5 are rendered in Codex Alexandrinus by the words ὅτι ἡγιασμένον ναζιραῖον ἔσται τῷ θεῷ [1]). Here the vocable ναζιραῖον is superfluous and might be considered to be an addition, from an interlinear superscription, by a later copyist). We see then that ἅγιον could have been a rendering of נזיר, and we must not be too emphatic about the actual wording in the Hebrew source. Yet if ἅγιον in Lk i 35 stands for an original נזיר, the following verb might be expected to have been >> ἔσται <<, not >> κληθήσεται <<. It seems then from these considerations—though we cannot be quite certain of the wording in the original source—that the suggestion put forward above has the advantage of simplicity and that the words actually were יִתְקַדֵּשׁ לֵאלֹהִים.

Above we referred to the pseudo-philonic narration of Samuel's birth which, in some instances, shows an even closer verbal agreement with the story from Luke than the account of Samson's miraculous birth. Next to the words *Exaudita est oratio tua* which present the literal counterpart of εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου [2]) it is the words *quod nascetur ex te* that command attention. There are numerous variants of Lk i 35 that render this verse in the form διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ α.κ.υ.θ [3]). The quotation of the verse in Justin [4]) presupposes that his edition of the Third Gospel contained the words ἐκ σοῦ [5]). The general opinion amongst New Testament scholars tends to regard these words as a later accretion to the text. Some doubts arise whether this actually is the case. The words *ex te* are in Pseudo-Philo [6]); it has been demonstrated

[1]) Cf. Jdg xvi 17: נזיר אלהים אני מבטן אמי ἅγιος θεοῦ εἰμι ἀπὸ κοιλίας μητρός μου.

[2]) In popular etymology the name שמואל would have lent itself to the explanation שמע אל = *hear, o God*, or *God hears*, whence the response to the woman's prayer: *exaudita est oratio tua* . . .

[3]) C*; 1, 124, 22, 33; a, c, e, and also in *De divinis Scripturis sive Speculum* from Codex Sessorianus (m); some Vulgate Codices (see WORDSWORTH-WHITE, *Nouum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, vol. 1, Oxford 1889, p. 311).

[4]) See above, p. 194, n. 4.

[5]) Cf. "Jewish Folklore in the Matthaean Birth Story", *The Hibbert Journal*, vol. 53, pp. 34-42, London 1954, p. 39, note 1.

[6]) Patristic writers who attest ἐκ σοῦ or *ex te* in Lk i 35 include Irenaeus, Tertullian and Epiphanius.

that the Baptist writer of the story of John's birth drew on the folklore which Pseudo-Philo collected (he could have known it from a version before the actual pseudo-philonic collection was made). It is then possible that the Baptist writer used exactly the same words as are in the Liber Antiquitatum Biblicarum. These words are found in some manuscripts of the Third Gospel. What is regarded as an odd variant would then point to the original autograph of the Third Evangelist.

The Liber Antiquitatum Biblicarum, printed in 1527, has been neglected by biblical scholars for a long time. It provides a useful aid for the elucidation of certain Lucan, Matthaean and even Johannine passages. I am confident that the story of Samson's birth in Pseudo-Philo will prove of invaluable assistance and lead to a permanent solution of the perplexities of the composition of the narrative in Luke i. The primitive form of the Baptist Document can partly be reconstructed with Pseudo-Philo at hand.

[1]) The above is an abridged version of an article on the relationship between Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* and the Baptist Document incorporated in the Third Gospel in the form of an adaptation by a believer in the messiahship of Jesus. I wrote the more detailed article in 1953, but have been unable to publish it. It will possibly be published in Germany in 1957.

Other papers on the problem of the origin and composition of the narratives in Luke i, ii, by the present writer, are:

"Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel", *New Testament Studies*, vol. 1, pp. 111-121, Cambridge 1954;

"The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 45, pp. 159-167, 230-242, 287, Philadelphia 1954/55;

"Luke 2, 49 and Targum Yerushalmi", *Zeitschrift f. d. ntl. Wiss.*, vol. 45, pp. 145-179, and vol. 46, pp. 140-141, Berlin 1955;

"On Luke and Lucan Sources", *Zeitschrift f. d. ntl. Wiss.*, vol. 47 (*in print*), Berlin 1956;

"'Nazareth' and 'Jerusalem' in Luke i and ii", *New Testament Studies*, vol. 3 (*in print*), Cambridge 1956.

CORRECTION

In the article "Matthew xi 27 and Luke x 22 . . ." in the last issue of this periodical, footnote 1 on page 114 is actually the continuation of footnote 2 on page 113, and refers to the passage quoted on that page.

COMMENT COMPRENDRE ΦΙΛΕΙΝ DANS 1 COR. XVI, 22?

PAR

C. SPICQ, O.P.
Fribourg

Alors que φιλεῖν se rencontre dix-huit fois dans les Évangiles, saint Paul ne l'emploie que deux fois, et les autres Épîtres l'ignorent. On pourra sans doute en conclure que ce verbe n'appartient pas à la langue de la catéchèse primitive, du moins fut-il supplanté par ἀγαπᾶν dans la prédication aux communautés de langue grecque; mais quel sens lui donner?

L'Apôtre, signant de sa propre main la première lettre aux Corinthiens, énonce une imprécation: Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἤτω ἀνάθεμα [1]). À première lecture, on est surpris et même l'on éprouve une certaine gêne à voir cette Épître — qui est le lieu théologique de la charité fraternelle dans le Nouveau Testament — se clôre sur une malédiction [2]). Assurément, l'ἀγάπη a autant d'horreur

---

[1]) L'impératif hellénistique ἤτω (cf. 1 Mac. x 31), attesté deux fois dans le N.T. (Jac. v 12) contre treize ἔστω (comparer Gal. i 8: ἀνάθεμα ἔστω), est couramment attesté dans les papyrus des II[e]/III[e] siècles de notre ère (*B.G.U.*, I, 276, 4: ἐὰν δὲ μὴ λάβῃς τὰ γράμματα Σερήνου, παρά σου ἤτω; II, 419, 3: ζημίωμα πρὸς σὲ ἤτω; P. Oxy. III, 533, 9: αἱ προσοδοί μου... ἐν ἀσφαλεῖ ἤτω; P. Lond. XLVI, 325: ὑποτεταγμένος δέ μοι ἤτω); il remplace l'optatif, notamment celui de l'imprécation (cf. F. M. Abel, *Grammaire du Grec biblique*, Paris 1927, § 20*h*; 61*c*; A. T. Robertson, *A grammar of the Greek New Testament in the light of historical research*, Nashville, 1934, p. 939), et semble avoir été de règle dans les adjurations ou les malédictions épigraphiques. J. B. Mayor (*The Epistle of St. James*, Londres 1913, p. 155) cite: εἰ δέ τις κακουργήσει, ἤτω ἔνοχος Ἡλίῳ Σελήνῃ, et: κατηραμένος ἤτω αὐτὸς καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ. On peut ajouter l'inscription tombale d'Halicarnasse: ἐπιχειρήσι λίθον ἄραι ἢ λῦσαι αὐτό, ἤτω ἐπικατάρατος ταῖς προγεγραμμέναις ἀραῖς (II[e]/III[e] s.; *Corp. Inscript. Graec.* 2664).

[2]) Saint Jean Chrysostome commente: „Par cette seule parole, il les frappe tous de terreur, et ceux qui ce livraient à la fornication, et ceux qui scandalisaient leurs frères à propos des viandes immolées, et ceux qui se déclaraient du parti d'un homme, et ceux qui ne croyaient pas à la résurrection. Non content de les effrayer, il leur montre le chemin de la vertu et la source du vice. De même que la charité, quand elle est puissante, efface et détruit tous les péchés, de même quand elle s'affaiblit, elle les laisse s'épanouir sans obstacle".

du mal que d'attachement au bien (Rom. xii 9) et ce n'est pas la première fois que l'Apôtre fulmine l'anathème (1 Cor. xii 3; cf. Rom. ix 3), mais un Père aimant peut-il laisser ses tout petits enfants (1 Cor. iii 1; iv 14) sur une si lourde menace [1]?

L'étonnement s'accroît de lire l'exceptionnel φιλεῖν dans une formule religieuse, alors que tous les parallèles attestent le verbe ἀγαπᾶν [2]. Il est possible que φιλεῖ ait été appelé par φιλήματι qui précède [3]; mais — surtout si l'on tient compte de cette connexion — φιλεῖν, au lieu de désigner l'adoration, la vénération, l'appartenance totale du disciple à son Seigneur, exprime d'abord le sentiment intérieur d'affection, l'union familière entre deux amis [4], et l'on attendrait comme complément Ἰησοῦν plutôt que Κύριον [5]. Aussi bien, est-il préférable de considérer d'une part φιλεῖν comme synonyme d'ἀγαπᾶν [6] et, en fonction notamment de cette anomalie linguistique, tout le verset comme une citation.

Dès 1926, E. Peterson démontrait que l'anathème final de 1 Cor. reproduisait une ancienne formule liturgique et rapprochait *Didaché* x 6: Ἐλθέτω χάρις ... εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἐστι, μετανοείτω· μαραναθά· ἀμήν [7]. G. Bornkamm, observant

[1]) Sensible à cette difficulté, H. J. Schonfield (*The authentic New Testament*, Londres, s.d.) suggère la lecture αναθεμα „qu'il soit réchauffé", et rapproche Mt. xxiv 12. On pourrait aussi identifier l'anonyme τις avec tel adversaire, acharné et constant, de l'Apôtre à Corinthe (2 Cor. ii 5-11).

[2]) 1 Cor. ii 9; viii 3: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν; 1 Jo. iv 20: ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν; cf. Rom. viii 28 (35, 39); Éph. vi 24; 2 Tim. iv 8.

[3]) C'est l'explication de Bengel — qui commente curieusement: „nam φιλεῖν dicitur pro *osculari* (Lc. xxii 47) et *osculari* pro *amare* (Ps. ii 12) — de A. Robertson, A. Plummer (*First Epistle to the Corinthians*, Edinbourg, 1911) qui justifient en outre le choix intentionnel de ce verbe en vue de suggérer le caractère minimum de l'amour exigé: „Si quelque'un n'a pas le moindre attachement pour le Seigneur..." — de F. W. Grosheide (*Commentary on the first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1953, p. 406).

[4]) Le commentaire d'Estius va dans ce sens: „Amant autem Christum, non solum qui justi sunt: verum etiam ante perceptam justificationis gratiam boni catechimeni, et omnes vere poenitentes... Multi sunt inter fideles, qui non super omnia Deum amant amore, quod dici solet efficaci, quo scilicet in suis actionibus Dei voluntatem omnibus aliis rebus anteponant".

[5]) Seuls, le minusc. 1610, la version arménienne et Tertullien ont lu „Jésus".

[6]) „Φιλεῖν" aurait alors le sens d'„acclamer, fêter publiquement", comme lors du *meeting* des habitants d'Oxyrhinque aux III^e-IV^e siècles: ἰς ὥρας πᾶσι τοῖς τὴν πόλιν φιλοῦσιν, que B. P. Grenfell et A. S. Hunt traduisent: „Hourrah pour tous ceux qui aiment la cité" (P. Oxy, I, 41, 30). Comparer P. Antinoop. XV, 17: ἐλευθέρῳ γὰρ ἤθει καὶ βίῳ δε θεὶς ἁπλάστῳ τὴν φίλουσαν ἠγάπων (fragment de la nouvelle comédie, du IV^e s.).

[7]) E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1926, pp. 130 sv.

à son tour que φιλεῖν τὸν Κύριον n'est pas paulinien, fait valoir la terminologie eucharistique de Hébr. vi 6; xiii 10-15, et surtout le parallèle d'Apoc. xxii 15-19: ἔξω οἱ κύνες ... ὁ διψῶν ἐρχέσθω ... ἔρχου Κύριε Ἰησοῦ [1]). Entre temps, K. M. Hofmann reconnaissait dans ,,le saint baisser'' [2]) un rite d'introduction à la sainte Cène [3]) et concluait que les quatre éléments de 1 Cor. xvi 20-23: φίλημα, ἀνάθεμα, μαραναθά, et l'appel à la grâce (23) restituent la liturgie du repas du Seigneur [4]). C'est encore ce que comprennent J. A. T. Robinson [5]) — qui ignore curieusement tous ses devanciers [6]) — et K. G. Kuhn [7]).

Même si l'on rejette tel ou tel argument de ces auteurs ou le caractère eucharistique de toute la péricope, il faut au moins admettre que le verset 22 est une citation, transcrite de l'araméen, et provenant des premières communautés palestiniennes. Depuis

---

[1]) G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlliturgie*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1950, col. 227-230; repris dans *Das Ende des Gesetzes*, Munich, 1952, pp. 123-132.

[2]) 1 Cor. xvi 20; cf. 1 Thess. v 27; 2 Cor. xiii 12; 1 Pet. v 24.

[3]) Cf. Saint Justin: *Apol.* I, 65, 2.

[4]) K. M. Hofmann, *Philema Hagion*, Gütersloh, 1938, pp. 23-26.

[5]) Selon J. A. T. Robinson (*Traces of a liturgical sequence in* 1 Cor. xvi 20-24, dans *The Journal of theological Studies*, 1953, pp. 38-39), Paul cite une séquence liturgique courante dans l'Église de Corinthe; sa lettre y sera lue au cours d'une assemblée, à la fin de la *synaxis*, alors que la célébration de l'eucharistie proprement dite va commencer. R. compare en outre Rom. xv 30-33, dont il faut rapprocher la doxologie de xvi 25-27, comme le fait P^{46}.

[6]) Au contraire, E. Käsemann (Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, dans *New Testament Studies*, 1955, pp. 250 sv.) qui se réfère à G. Bornkamm et à Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 1926, p. 229. E. K. souligne la formulation juridique de 1 Cor. xvi 22, qu'il compare à Gal. i 9: εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω et aux autres expressions pauliniennes du ,,motif du talion'': Rom ii 12; 1 Cor. iii 17; xiv 38; 2 Cor. ix 6, etc.

[7]) Art. μαραναθά, dans G. Kittel, *Th. Wört.*, IV, 470-475. Selon que l'on comprend le verbe comme un parfait ou un impératif, la formule signifie: a) ,,Seigneur, viens!'' (cf. Apoc. xxii 20; prière pour la Parousie); b) ,,Notre Seigneur est venu'' (dans le monde par l'Incarnation, cf. Jude 14; Chrysostome); c) ,,Notre Seigneur est là, présent'' (dans la célébration eucharistique, ἥκει; cf. Lc. xv 27; 1 Jo. v 20). Plusieurs textes chrétiens, notamment une inscription tombale de Salamine (IV^e/V^e s.) associeront ἀνάθεμα ἤτω· μαραναθάν (*C.I.G.*, IV, 9303; cf. K. G. Kuhn, p. 470; E. B. Allo in 1 Cor. xvi 22). On rapprochera la formule juive de bannissement: ,,Le *Schem* (le Nom) vient'' (Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T.*, III, p. 493). À la bibliographie fournie par K. G. Kuhn, on ajoutera Fr. Field, *Otium Norvicense*, Oxford 1864, III, p. 110-111; J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, Bruges-Louvain, 1952, pp. 60-61.

les études de A. LEMONNYER [1]) et surtout de L. CERFAUX [2]), on sait que le titre de „Seigneur" (*Maran, Kyrios*), désignant communément le souverain régnant dans le protocole des royautés syro-helléniques, a été appliqué, dès l'origine, à Jésus, Roi-Messie; notamment par saint Pierre à Jérusalem: „'Ασφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός" [3]). Affirmer que „Le Seigneur est venu" ou „qu'il est là", c'est faire la profession de foi essentielle en la personne de Jésus et se soumettre à son autorité souveraine, par conséquent s'inscrire dans la communauté de ses disciples — tel un soldat dans l'armée de son chef — ou s'insérer dans cette société religieuse où l'on „invoque le nom du Seigneur" [4]).

Mais voici que dans les réunions liturgiques de l'Église de Corinthe — constituées par les manifestations charismatiques, la célébration de l'eucharistie et, à l'occasion, par la lecture d'une „épître" de l'Apôtre [5]) — certains convertis, repris par leur ancienne inspiration satanique ou pathologique, vont jusqu'à crier: Ἀνάθεμα Ἰησοῦς [6])! Saint Paul ne peut pas ne pas être horrifié d'un tel blasphème qui — comme tout sacrilège — provoque la jalousie de Dieu (I Cor. x 22), et il le réprime par une formule juridique ou rituelle déjà courante: „Quiconque maudit Jésus sera maudit de lui" [7]); plus exactement:

---

[1]) A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1928, pp. 151-161.

[2]) *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux 1954, I, pp. 3-188.

[3]) Act. ii 36; cf. i 3, 6, 22, etc.; FOERSTER, art. Κύριος dans G. KITTEL, *Th. Wört.*, II, 1038-1094; J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la Prédication apostolique*, Paris, 1949, pp. 190-216.

[4]) Act. ix 14-21; xxii 16; I Cor. i 2; 2 Tim. ii 28; cf. K. L. SCHMIDT, art. ἐπικαλέω, dans G. KITTEL, *Th. Wört.* III, 498-501. L'eucharistie, en particulier, est instituée par „le Seigneur Jésus" (I Cor. xi 23) ou „le Seigneur" (26-29; Mt. xxvi 22).

[5]) Cf. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris, 1944.

[6]) I Cor. xii 3: „Il faut admettre qu'il s'était rencontré véritablement, à la connaissance de Paul, des „pneumatiques" à pousser de pareils cris, en se débattant sans doute contre l'esprit de Jésus dont ils croyaient se sentir envahis, à la manière de la Sybille écumante et repoussant l'inspiration qui l'oppresse, ou de la Cassandre qui maudit Apollon dans „l'Agamemnon" d'Eschyle. C'étaient sûrement des manières tout-à-fait païennes et intolérables, mais non inouïes chez les mystes les plus dévôts" (E. B. ALLO, in *h.v.*). Comparer 2 Pet. ii 2 ψευδοπροφῆται ... τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι; Jude 4.

[7]) Comparer I Cor. iii 17: Εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός; xiv 38: εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται; 2 Jo. 10. On ne doit pas oublier les menaces et condamnations si sévères que Paul a multipliées tout au long de l'Épître: I Cor. iv 20-v 13 (ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν);

εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον. La négation, très étroitement rattachée au verbe, n'évoque pas une simple absence d'amour; c'est une litote, analogue à οὐκ οἶδα ὑμᾶς exprimant le rejet et la réprobation [1]), et qui doit s'entendre par conséquent, plus que d'un manque de cœur ou de gratitude, d'une antipathie et d'une opposition positive. Le complément „Seigneur" suggère la monstruosité d'un tel refus d'attachement.

On peut donc conclure que le verbe φιλεῖν traduit l'hébreu *'áhab* et signifie ici — exactement comme ἀγαπᾶν [2]) — l'adoration et la consécration religieuse du fidèle à son Dieu [3]). C'est presque une tautologie d'écrire: „Celui qui refuse l'appartenance au Christ — en langage chrétien: ne l'aime pas (Mt. vi 24) — est exclu de l'Église, du banquet eucharistique et du royaume céleste; mais les textes législatifs et liturgiques ont cette particularité d'énoncer souvent des évidences.

---

vi 9-10; x 9 (μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Κύριον); xi 27-32; xi 34 (ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν).

[1]) Lc. xiii 27: cf. Mt. xxv 12, et le refus absolu: οὐκ ἦν θέλημα (1 Cor. xvi 12), οὐκ ἐδέξαντο (2 Thess. ii 10).

[2]) Cf. C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Louvain, 1955. Très éclairante est la substitution de φιλεῖν à ἀγαπᾶν dans les textes évangéliques relatifs à l'ἀσπασμός (Mt. xxiii 6; Lc. xi 43; xx 46) et l'acception de φιλεῖν „préférer" dans Mt. x 37 (comparer Mt. vi 24) qui conviendrait bien dans 1 Cor. xvi 22.

[3]) Si on lit le souhait *Marana tha*: „Notre Seigneur, viens!" on serait autorisé à traduire φιλεῖν par „désirer", comme dans Prov. viii 17 (cf. *Prolégomènes*, p. 71, n. 4; 105): „Le chrétien qui ne vit pas dans l'attente de son Seigneur et n'aspire pas à la Parousie, est exclu du Royaume, promis πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (2 Tim. iv 8). Cette acception conviendrait excellemment au contexte; si nous ne la retenons point, c'est qu'elle est exceptionnelle et n'apparaît pas à première lecture. — Rappelons une conjecture de C. A. PHILIPS voyant dans notre verset la transcription d'une formule liturgique araméenne; il y aurait un jeu de mot entre *rahm* « aime » et *harm* « maudit »; J. D. PLOOIJ, *Studies in the Testimony Book*, Amsterdam, 1932, p. 5.

ΚΑΙ ΑΠΑΞ ΚΑΙ ΔΙΣ

BY

LEON MORRIS

This expression occurs twice in the New Testament, namely in Phil. iv 16; 1 Th. ii 18, and in exactly this form it is found nowhere else (except in a variant reading in Ne. xiii 20. The true reading is ἅπαξ καὶ δίς). Without the first καὶ it occurs in the LXX of Dt. iv 13; 1 K. xvii 39; Ne. xiii 20; 1 Macc. iii 30, and in 1 Clement liii 3, quoting the Deuteronomy passage. The expression does not appear to be classical, although we might notice a rather similar idiom in καὶ δὶς καὶ τρίς (PLAT., *Phaed.* 63D, 63E, *Gorg.* 498E).

I am indebted to Mr. GODFREY TANNER of the Classics Department of the University of Melbourne for the information that the expression is not classical, and for the interesting suggestion that it may possibly be a Latinism, for it would be the literal translation of the very common phrase *semel iterumque*. He points out that examples occur of Greek with a definite Latin tinge (as the Monumentum Ancyranum), that Latinisms are to be found in the New Testament, that Paul was a Roman citizen and probably knew Latin, that Greek was not his native tongue and thus he might transfer a Roman idiom to that language (as an Englishman returning from Rome might in Paris slip into a literal rendering of an Italian idiom into French).

There seems little reason to doubt that Paul knew Latin, and he may even have used it on occasion [1]). But this is not to say that his style contained marked Latinisms. A. T. ROBERTSON lists thirty-one Latin words taken over into the Greek New Testament [2]), but of these we find in the Pauline corpus only θριαμβεύω (Col. ii 15; 2 Cor. ii 14), μάκελλον (1 Cor. x 25), μεμβράνα (2 Tim. iv 13), πραιτώριον (Phil. i 13), φελόνης (2 Tim. iv 13), and φόρος (Ro. xiii 6, 7). This is not a very impressive list, and might be even further diminished, for φόρος seems to be derived from φέρω and not

[1]) See A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament*, p. 110, n. 5.

[2]) *Op. cit.*, p. 109.

to be a genuine Latinism, while I question whether θριαμβεύω derives from the Latin. LIDDELL and SCOTT maintain that the reverse is the case, suggesting that the Latin triumphus is borrowed from the Greek θρίαμβος through Etruscan [1]). μάκελλον is genuine Greek, and probably the source of the corresponding Latin term [2]). This leaves us with two examples in the Pastorals, and one in all the rest of the Pauline epistles.

Nor are we in any better case when we turn to the taking over of Latin constructions. C. F. D. MOULE in his *Idiom Book of New Testament Greek*, p. 192 lists fifteen passages of "idioms which are familiar in Latin but alien to Greek" (like δὸς ἐργασίαν = da operam), but not one of them occurs in Paul.

Paul's Greek, though at times more forceful than grammatically correct, is idiomatic, and not markedly coloured by words and expressions drawn from other languages. His habitual freedom from Latin influence makes it unlikely that he is using a Latinism here. The most that we can allow to the idea of a Latinism is that the apostle was probably not unaware of the Latin expression, and this would have made it easier from him to accept the corresponding Greek.

This is all the more likely in that we find the expression (minus the initial καί) in the LXX. Only once, in Ne. xiii 20, is there an underlying Hebrew expression, namely פַּעַם וּשְׁתַּיִם, the meaning of which, according to the Oxford Lexicon (and the RV), is "once or twice". The reference is to traders lodging near the gates of the city on the sabbath, and RV seems to give the sense of it. The expression is indefinite [3]), but it does not convey the impression of a large number of occasions.

Since the Greek ἅπαξ καὶ δίς is the translation of this Hebrew it must have a similar meaning. Some authorities suggest "repeatedly" as its significance [4]), but the improbability of the energetic Nehemiah permitting the practice to continue for any length of time makes such a rendering rather too strong. Perhaps "more than once" is as near as we can get to it in English.

---

[1]) So BLASS-DEBRUNNER, 5.5; TWNT *sub voce*.

[2]) *Cf.* TWNT iv, p. 373.

[3]) So most agree, but Prof. M. D. GOLDMAN tells me that he thinks it means "twice".

[4]) So FRAME (I. C. C.) and NEIL (Moffatt Commentary) on 1 Th. ii 18. BAUER's lexicon and STAHLIN in TWNT *sub voce* accept "*wiederholt*".

More or less the same remarks would apply to the use of the expression in 1 K. xvii 39, where the stripling David tries to move clad in Saul's armour. Again "repeatedly" seems a trifle strong, and "more than once" is the sense of it.

In Dt. ix 13 "And the Lord spoke to me, saying, I have spoken to thee ἅπαξ καὶ δίς "the meaning "repeatedly" would be very much in place. But here, too, "more than once" would fit the context, and there seems no reason to disturb the conclusion to which the previous examples have pointed us. The quotation of this verse in 1 Clement liii 3 sheds no additional light on the meaning of the expression.

In all of these passages the expression is indefinite and can hardly mean "twice". It is simply a way of denoting a plurality of occasions, with no attempt at exact specification. It may be twice, or it may be more. The expression does not say.

The final passage is 1 Macc. iii 30, where RV renders "as at other times", the full passage reading "and he feared that he should not have enough as at other times for the charges and gifts". The expression here seems to have a slightly different meaning from the other passages, but the basic idea of a plurality of occasions with no attempt at exact specification seems to remain.

It may be well to notice at this point the use of the somewhat similar expression ἅπαξ καὶ ἅπαξ, which is found in Jud. xvi 20 [1]), xx 30, 31; 1 K. iii 10, xx 25. In each case it is the translation of the Hebrew כְּפַעַם בְּפַעַם, which according to the Oxford Lexicon means "*as time on time*, i. e. as formerly, as usual". This meaning is seen in Nu. xxiv 1 where the LXX renders κατὰ τὸ εἰωθός. The use of ἅπαξ in this expression to denote time succeeding to time fits in with the meaning that we have seen attaching to the other expression ἅπαξ καὶ δίς.

The RV renders both New Testament occurrences of our phrase "once and again" which appears to mean "twice", a meaning which is accepted by Alford, Findlay, Plummer, Denney, Milligan, Vincent and others. Our examination of the expression in the LXX prepares us rather for a meaning like "more than once". At the outset there is a further point to consider. Is the καί which precedes in both the New Testament occurrences to be taken as part of the expression or is it a connective? The fact that the

[1]) So B. A reads καθὼς ἀεί.

expression four times in the LXX and once in 1 Clement lacks the initial καὶ seems to indicate that the idiomatic expression is simply ἅπαξ καὶ δίς. This is reinforced by the absence of initial καὶ from the similar expression ἅπαξ καὶ ἅπαξ in any of its occurrences.

MILLIGAN thinks that in the LXX the expression means "repeatedly", but that the prefixing of the καί alters it to "twice". This, however, seems difficult to sustain. If ἅπαξ καὶ δίς means "repeatedly" I see no reason why the prefixing of καί should subtract some of that meaning and reduce it to "twice". καί does not seem to have such a reducing or limiting force, and it is better to reject the contention and see ἅπαξ καὶ δίς as the idiomatic ex-expression.

If this can be accepted then in 1 Th. ii 18 the καί before ἅπαξ will be ascensive, and the meaning "Because we wished to come to you, I Paul, and that more than once" [1]). It seems impossible to understand the expression as meaning "twice", and this makes it improbable that it will have that meaning in Philippians.

In Phil. iv 16 the καί before ἅπαξ will then be taken as correlative to that before ἐν Θεσσαλονίκῃ, and the meaning will be "Both (when I was) in Thessalonica and more than once (in other places)". This is of importance for the determination of the length of the Apostle's ministry in Thessalonica. If this passage means that the Philippians sent aid to Paul twice (or several times) while he was in Thessalonica, then his ministry there must have been rather protracted. But if he is referring to one gift only as having been received while he was in that city his stay may well have been quite short, something in the nature of an intensive evangelistic campaign rather than a prolonged piece of missionary witness. Our linguistics do not require this of course, for the Philippians may have sent to Paul once only in a long stay, but they do open the way for it.

---

[1]) MOFFATT renders the expression here "more than once" and LIGHTFOOT gives " 'more than once', 'again and again' " as the meaning. RSV renders "again and again" (though the same expression is translated "once and again" in Phil. iv 16).

LES PREMIERS MONUMENTS CHRÉTIENS DE L'ÉTHIOPIE ET L'ÉGLISE ARCHAÏQUE DE YÉHA

PAR

J. DORESSE

Fontenay-aux-Roses (Seine)

La chrétienté éthiopienne, dès que nous pouvons entrevoir ses origines, affirme une profonde individualité. Elle se donne sa langue et son écriture, qui lui sont propres: le gueze, dérivé de la langue et de l'écriture sabéennes apportées, plusieurs siècles auparavant, par les peuplades civilisatrices venues de l'Arabie méridionale. Elle se crée, à partir de la puissante architecture axoumite, des constructions originales. Elle s'approprie, parmi ses usages liturgiques, de curieuses danses sacrées, rythmées par le tintement des sistres. Enfin, certaines de ses institutions et de ses traditions, prétendant remonter à des sources salomoniennes, paraissent être des survivances d'un judaïsme archaïque. Comment cette communauté assimila-t-elle, de façon aussi extraordinaire, des éléments artistiques, des institutions, des rites dont les modèles ont disparu et dont la source nous échappe? Les textes et les monuments le laissent à peine entrevoir, et les traditions, d'origine plus ou moins récente, n'ont pas de valeur historique. Enfin, la subordination hiérarchique de l'église éthiopienne au patriarcat monophysite d'Alexandrie a, depuis de nombreux siècles, voilé toutes traces des circonstances mystérieuses dans lesquelles se développa la première chrétienté axoumite.

Nous avons pu, pendant les deux années de notre séjour en Éthiopie, réexaminer un certain nombre de monuments déjà connus parmi ceux qui se rattachent à ces origines. Nous avons eu la chance de découvrir quelques éléments archéologiques inédits [1]). Essayons, de les interpréter, de les situer dans l'histoire primitive de l'église d'Éthiopie.

---

[1]) Ces éléments doivent être publiés, ultérieurement, en détail avec l'ensemble des études que nous avons pu faire à Yéha pour la Section d'Archéologie de la Bibliothèque Nationale d'Éthiopie.

Ce que l'histoire nous apprend est, — on le sait —, peu de choses. Passons sur les traditions et récapitulons seulement ce qui est bien établi. La conversion de l'empire d'Axoun au christianisme se situe sous le roi Ézana, vers le second quart du IVe siècle. Elle est attestée de façon directe par la dernière des inscriptions que ce souverain a laissées dans sa capitale pour commémorer ses victoires. Alors que l'ensemble de celles-ci rendent grâces aux divinités païennes, une seule, — la dernière logiquement —, invoque le „Seigneur de tout", „Seigneur du ciel qui, dans le ciel et sur la terre, a puissance sur tous les êtres" [1]). Cette formule serait, sans doute, insuffisante pour nous préciser la conversion du roi Ézana au christianisme, — les princes judaïsés d'Arabie méridionale emploieront la même [2]) —, si les monnaies de ce souverain n'avaient subi, elles aussi, une transformation: le croissant et le disque (figurant une étoile?) qui évoquaient le culte rendu aux planètes y sont, au cours de son règne, remplacés par la croix [3]).

Quelles furent les circonstances de cette conversion? On les retrouve dans quelques textes assez précis. Rufin a rapporté certains détails qu'il recueillit de la bouche même d'un des principaux acteurs: Aedesius [4]). Tout enfants, Aedesius et Frumentius, élèves d'un philosophe (ou marchand?) de Tyr, avaient seuls survécu à un naufrage sur les côtes méridionales de la Mer Rouge. Achetés comme esclaves par le souverain qui régnait en ce temps sur Axoum — c'était Ela-Amida —, ils gagnèrent peu à peu sa confiance absolue. Après la mort de ce prince ils restèrent, librement cette fois, au service de son fils, le roi Ézana, et l'assistèrent dans son gouvernement. Chrétien, Frumentius regroupa les marchands chrétiens, grecs ou syriens, qui, sans doute assez nombreux, fréquentaient Axoum, et suscita la construction de premières églises. Puis Aedesius et Frumentius quittèrent le pays, mais Frumentius y fut, peu après, renvoyé comme évêque par

[1]) E. Littmann, D. Krencker, Th. von Lüpke, *Deutsche Axum-Expedition*, Berlin 1913 (que nous citerons: D. A. E.) Bd. IV, inscription n° 11, pp. 332-42.

[2]) „.Par le maître du ciel et de la terre . . ." Cf. G. Ryckmans: *Inscriptions sud-arabes*; dans: *Le Muséon*, LXVI, 1953, p. 278.

[3]) C. Conti-Rossini, *Storia d'Etiopia, Parte prima*, Bergamo 1928 (que nous citerons: *Storia*), pp. 137 et 147-149.

[4]) Rufin, *Hist. Eccles.* = *Migne Lat.* XXI, 478-480. Cf. *Storia*, pp. 130-139 et 145-150. Résumé des faits dans Sp. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952, pp. 38-40.

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 1

Fig. 2

S. Athanase. Le fait se situe entre 328 et 356. Frumentius, évêque, est mentionné à ce titre dans une lettre écrite par l'empereur Constance II à „Aizanas et Saizanas, princes des Axoumites", lettre dont le contenu atteste en même temps que l'empire axoumite est dès lors, chrétien [1]). On a d'ailleurs, pour les époques suivantes, des témoignages assez réguliers sur le plein établissement du christianisme dans le pays [2]). Faut-il rappeler, vers 524, l'intervention du roi d'Axoum „Ellesthaïos", c'est-à-dire Ella-Asbeha, Caleb, contre le prince judaïsant Dhū-Nuwas qui avait persécuté les chrétiens de Najrân? [3]) Quant aux premières traces d'une dépendance précise de l'église éthiopienne par rapport au patriarcat *monophysite* d'Alexandrie, on les trouve au VIIe siècle, lorsque le Patriarche Isaac (686-689) exhorte par lettres les rois d'Ethiopie et de Nubie à garder la paix entre eux [4]).

Nous ne détaillerons pas ces faits qui ont déjà fait l'objet d'études excellentes. Quant au problème essentiel qui se pose au sujet de ce premier christianisme, — celui de la part relative qu'ont eu les influences syriennes et coptes, — surtout syriennes —, dans sa formation, nous l'évoquerons plus loin en quelques mots car il a été, lui aussi, particulièrement bien étudié. Si, dès lors, de nouveaux éclaircissements peuvent être actuellement obtenus sur les premiers siècles de l'Ethiopie chrétienne, c'est plutôt aux monuments qu'il faut les demander. En nombre limité, ils n'ont encore fait l'objet que d'études archéologiques rapides auxquelles nous voudrions apporter quelques compléments.

Les plus connus sont ceux d'Adoulis, d'Axoum et, — sur la route reliant l'antique port à sa capitale—, de la cité ruinée de Coloë qui occupait le plateau escarpé du Cohaïto.

La cathédrale d'Axoum, — le plus important des sanctuaires d'Éthiopie —, est inséparable des traditions concernant l'origine salomonienne des empereurs du pays. On veut qu'elle contienne les Tables de la Loi de Moïse, apportées de Jérusalem. Un bloc de son parvis se pare, en outre, d'une inscription guèze médiévale, apocryphe, prétendant remonter au légendaire roi Bazén, contemporain de la naissance du Christ [5]). La cathédrale, jadis vaste

[1]) Cf. *Storia*, pp. 149-150 et TRIMINGHAM, *l.c.*, p. 39, note 2.
[2]) Cf. *Storia*, pp. 154-155 et p. 169 (témoignage de Cosmas Indicopleustès).
[3]) *Storia*, pp. 170-181.
[4]) „Histoire des Patriarches d'Alexandrie", *Patrologie Orientale*, T. V., fasc. 1, p. 24.
[5]) D.A.E., Bd. IV, pp. 48-49. Cf. *Storia*, p. 257.

édifice à cinq nefs, est maintenant réduite à une construction refaite aux XVIIe et XVIIIe siècles. Des plus anciens états de cette église ne subsitent plus que quelques blocs sculptés, encastrés dans les murs actuels. Mais l'intérêt principal de l'édifice réside dans le fait qu'il a été établi, dès ses origines, sur les ruines du principal temple païen de la capitale antique. Il est encore entouré des trônes votifs qui furent dédiés aux divinités du passé, et son rituel, conserve, à ces monuments d'une religion révolue,

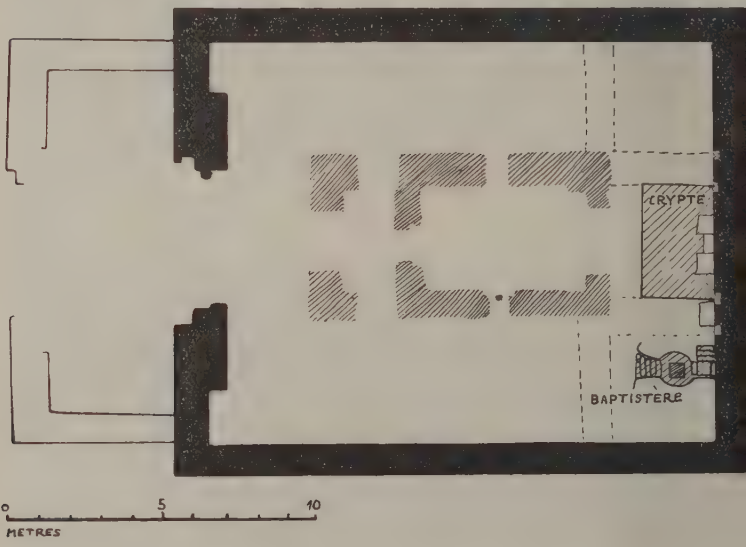


Fig. 1

un rôle capital dans les cérémonies chrétiennes du couronnement impérial [1]).

Deux autres sanctuaires moins importants, situés hors de la cité, sont, sans doute, de *fondation* aussi ancienne bien que leurs constructions d'aujourd'hui ne conservent plus de parties notablement antiques. Ce sont, perchés sur deux collines escarpées,

---

[1]) D.A.E. Bd. III, pp. 75-85. Trônes antiques et rites du couronnement: D.A.E. Bd. I, pp. 37-38 et Bd. II, pp. 45-69. Restes préchrétiens: D.A.E., Bd. II, p. 136 s. Cf. également: Ugo Monneret de Villard, *Aksum. Ricerche di topografia generale*, Roma 1938 (= *Analecta Orientalia* 16), p. 21 s. et documents cités p. 47 s.

es chapelles d'Abba Liqānōs et d'Abba Pantaléwôn [1]). Cette lernière est très manifestement établie sur les ruines d'un sanc- uaire préchrétien, dont il est malheureusement difficile d'étudier es restes: la sainteté attribuée au sanctuaire actuel interdit aux aïques d'y pénétrer. Selon les détails qui nous ont été précisés, l s'ouvrirait là un puits, de construction analogue à celle des lus anciens monuments d'Axoum, dans lequel descendrait un scalier. Un bloc qui y est conservé pourrait être un petit autel, n pyrée, analogue à ceux que l'on a trouvés à Azbi-Dera et à Yéha [2]). Un fait confirme l'antiquité de ce site: dans le mur ex- érieur de la chapelle étaient encastrés, récemment encore, un ragment d'inscription sabéenne et un fragment d'inscription grecque qui viennent, sans doute, des premiers monuments de ce ieu, et qui mentionnent des campagnes menées vers l'Est, au delà le la mer, par les Axoumites païens [3]).

Un quatrième monument se rattache, encore, aux débuts du christianisme d'Axoum. Il a, lui, conservé son état ancien. C'est, — dans le vallon qui se creuse au nord du sanctuaire d'Abba Liqanos —, le double tombeau souterrain, aujourd'hui vide, que a tradition attribue aux rois Caleb et Gabra-Masqal, successeurs l'Ézana, sous le règne desquels les textes guèzes situent l'insti- ution de la vie monastique dans le pays [4]). Ce vaste ensemble, uquel s'aggrégèrent, au moyen-âge, des constructions monas- iques maintenant disparues, comportait deux édifices: deux hapelles, disposées de part et d'autre d'une vaste terrasse. Elles ont entièrement ruinées. Au dessous de chacune d'elles se développe n ensemble de chambres souterraines bâties en blocs énormes. L'une d'elles renferme encore trois sarcophages en pierre, sans lécor. La taille des embrasures de portes, imitant des charpentes, garde le style des plus anciens monuments d'Axoum: on serait lonc tenté d'assigner l'ensemble à un temps antérieur au chris- ianisme. Mais des croix, dégagées en relief, vraisemblablement

[1]) D.A.E. Bd. III, pp. 67 et 70.

[2]) Le pyrée d'Azbi-Dera, révélé par nos recherches de 1954, est encore nédit. On en trouvera une photo dans notre *Éthiopie antique et moderne*, Paris 1956, p. 28. Pour ceux de Yéha, cf. par exemple D.A.E. II, fig. 194 u celui, inédit, que nous reproduisons dans *L'Éthiopie antique et moderne*, . 43.

[3]) D.A.E., Bd. IV, pp. I à 3. Ces inscriptions, déplacées lors de l'occu- ation italienne, ont été restituées au clergé d'Abba-Pantaléwôn mais 'ont pas repris leur place dans les murs où elles étaient encastrées.

[4]) *Storia*, p. 157.

lors de la taille des blocs, paraissent exclure cette hypothèse [1]).

Hors d'Axoum, il faudrait mentionner avant tout des ruines de constructions notablement antiques, de plan basilical assez particulier, mais dont la nature reste trop souvent douteuse: s'agissait-il d'églises, ou de temples païens? Tel est le cas des divers édifices de ce genre dont les restes ont été étudiés au Cohaïto [2]), à Toconda [3]) à Adoulis [4]). Pour trouver des ruines d'églises archaïques dont l'authenticité soit moins discutable, il faut se reporter plutôt à deux des ruines dégagées par les fouilles de Paribeni à Adoulis [5]). L'une d'elles révèle une curieuse basilique dont les huit colonnes au lieu de partager en nefs l'intérieur rectangulaire de l'édifice s'ordonnent en cercle [6]). Il faudrait aussi retrouver, dans la mesure du possible, les vestiges de certaines églises du massif du Hahaïlé au sud-est d'Adoua, églises desquelles proviennent d'intéressants blocs sculptés à décor géométrique [7]). Quant aux monuments qui se laissent le mieux étudier, ce sont les églises bien connues de la cité monastique de Dabra Dammo [8]), et du Dabra-Libanos de Ham [9]). Il faut y ajouter, entre autres, l'église d'Aramo [10]), la „nouvelle" église de Yéha [11]), la vieille église d'Asmara [12]), aujourd'hui toutes trois détruites mais dont les deux dernières furent remarquablement publiées par D. Krencker. Ajoutons-y encore Enda Micaél de Débaroa, établi sur les ruines d'un sanctuaire préchrétien [13]). Peut-être trouverait-on aussi d'autres édifices

[1]) D.A.E. Bd. III, p. 127 s.; Monneret de Villard, *l.c.*, pp. 36-37.
[2]) D.A.E., II, p. 154 s.
[3]) D.A.E. Bd. II, p. 144 s.
[4]) D.A.E. Bd. II, p. 165 s.
[5]) Rob. Paribeni, *Ricerche nel luogo dell'antica Adulis. Estratto da monumenti antichi publ. per cura della R. Academià dei Lincei*, vol. XVIII Roma 1908. Cf. D.A.E., Bd. II, p. 166.
[6]) D.A.E. en donne le plan, rétabli d'après les clichés de Paribeni D.A.E., Bd. II, fig. 338.
[7]) Quelques-uns ont été transportés il y a plusieurs années au palais gouvernemental d'Adoua. Ils viendraient de la région de Faras-Maï (renseignements qui m'ont été aimablement communiqués par Antonio Mordini). Mais certains pourraient provenir d'églises détruites de Yéha ou des alentours.
[8]) D.A.E., Bd. II, p. 168 s.; D. R. Buxton, "The christian antiquities of northern Ethiopia", dans *Archaeologia*, vol. XCII, Oxford 1947, p. 6 s. du tirage-à-part. Signalons l'intérêt particulier de cette étude récente des plus anciennes églises d'Éthiopie.
[9]) D. R. Buxton, *l.c.*, p. 13 s.
[10]) D. R. Buxton, *l.c.*, p. 14.
[11]) D.A.E., Bd. III, p. 72 s.
[12]) D.A.E., Bd. II, p. 195 s.; D. R. Buxton, *l.c.*, p. 14.
[13]) D.A.E., Bd. II, p. 162 s. et Bd. III, p. 72.

ou vestiges dans le sud-est du Tigré où, par exemple, dans l'Enda-Mohoni, une église récente est assez manifestement bâtie sur des restes païens [1]). Nous voudrions toutefois attirer ici l'attention sur deux constructions mal connues: l'intérêt de l'une semble avoir été exagéré; celui de l'autre, au contraire, avait, jusqu'à présent, échappé. Il s'agit de la prétendue église de Quircos à Quiha (Ouoguér-Hariba) près de Macallé, et des restes d'un sanctuaire chrétien qui fut établi dans l'ancien temple païen de Yéha.

A la sortie nord de la bourgade de Quiha, sur une légère éminence, à gauche de la route qui va vers Adigrat et Asmara, se reconnaissent quelques forts piliers carrés, abattus, et une douzaine de bases encore en place qui dessinaient deux rangées parallèles. Rapprochant de cette ruine les traditions locales et des informations recueillies au XVe siècle dans cette même région par ALVAREZ, CONTI-ROSSINI avait voulu reconnaître là une église [2]). Nous avons revu ces restes, dont l'emplacement mériterait une fouille attentive: rien, ni leur orientation, ni leur disposition, n'évoque un édifice chrétien mais, bien au contraire, quelque monument analogue à la „ruine II" de Yéha [3]) (espacements et dimensions sont comparables) ou bien à l'édifice ruiné situé à 20 kilomètres au nord de Quiha, à Agoula [4]). Bien entendu, rien des réserves que nous exprimons n'interdit de penser que le bâtiment de Ouoguér-Hariba ait pu être utilisé comme église après la conversion de l'Empire d'Axoum.

Si les ruines de Quiha n'apportent pas à l'historien de l'Éthiopie chrétienne ce qu'il aurait pu en espérer, on peut en retour reconnaître un vif intérêt à des restes, jusqu'ici méconnus, que nous avons pu étudier à Yéha.

Yéha, — rappelons-le —, est un des lieux les plus importants pour l'histoire antique de l'Éthiopie. Il se situe à 50 kilomètres à l'est d'Axoum, 30 kilomètres à l'est d'Adoua, au centre d'un vaste cirque étonnamment verdoyant qu'encadrent de hautes montagnes. C'est là que la colonisation sabéenne, qui marqua l'entrée de l'Éthiopie dans la civilisation, a révélé jusqu'à présent

---

[1]) Antonio MORDINI, „Informazioni Preliminari . .", dans: *Rassegna di Studi Etiopici*, Vol. IV, 1944-1945, p. 150, note 2.

[2]) C. CONTI-ROSSINI, „Necropoli musulmana ed antica chiesà cristiana presso Uogrì Haribà nell'Enderta", dans: *Rivista degli Studi Orientali*, XVII, fasc. IV, 1938, p. 404 sq.

[3]) D.A.E., Bd. II, fig. 195 à 199.

[4]) D.A.E., Bd. II, fig. 213, et p. 167.

son ensemble le plus cohérent de monuments antérieurs à l'ère chrétienne [1]). Plus anciens que ceux d'Axoum pour la plupart, ils se situent même dans quelques cas, épigraphiquement, à la même époque que les plus anciennes inscriptions du sud de l'Arabie [2]). Ils ne comportent point, par malheur, de textes historiques, de documents précisément datables, mais des inscriptions à sujets religieux marquant la transplantation en ces lieux des grands cultes d'Arabie méridionale. Yéha était, assurément, sur la route qui montait d'Adoulis vers le centre du pays, un des lieux les plus saints de l'Éthiopie préchrétienne. Nul ne doit s'étonner si aujourd'hui, parmi les ruines de temples et autres édifices que l'on voit encore, les traditions locales imaginent un antique palais de la Reine de Saba ou de Candace [3]).

Or ce lieu, sacré pour le paganisme axoumite, resta sacré pour le christianisme dès les origines de celui-ci. Certaines traditions hagiographiques le lient aux déplacements d'un des mythiques instituteurs de la vie monastique dans le Tigré: Abba Mata, qui serait parti, de là, pour ses pèlerinages à Jérusalem [4]). Surtout, les écrits guèzes y situent la retraite d'Abba Afṣé, un des „Neuf Saints" qui, selon un autre cycle de traditions fort anciennes, auraient institué le monachisme aux alentours d'Axoum. C'est de ce dernier que le lieu, — Enda Abba Afṣé —, a gardé le nom.

Il est regrettable que la vie légendaire de ce saint reste inédite [5]). Elle évoque, entre autres, l'arrivée de l'ermite à Yéha où l'Empereur Caleb, informé de son arrivée, s'empresse de venir l'accueillir. Puis Afṣé construit, au centre de la localité, une petite église et

---

[1]) On ne peut en rapprocher, pour l'importance historique, que l'ensemble de petits monuments retrouvé à Azbi-Dera en 1954. Cf. plus haut p. 213, note 2.

[2]) Ainsi l'inscription qui figure sur le pourtour d'une table de pierre carrée, — sommet d'un petit pyrée —, que nous avons retrouvée en 1954.

[3]) Fr. Alvarez, *Verdadeira Infomação das terras do Presto João das Indias*, Nova edicao, Lisboa 1889, p. 35 = chapitre XXXV.

[4]) C. Conti-Rossini, „La leggenda di Abbā Afṣē in Etiopia", dans: *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Tome I, Paris 1939, p. 156, note 1, ou mieux l'étude du *Gadla Libanos* donnée par le même dans ses *Ricordi di un soggiorno in Eritrea*, Asmara 1903, p. 30.

[5]) C. Conti-Rossini, *La leggenda* . . ., pp. 152-153, vit à Yéha un manuscrit de ce texte dont il put obtenir un résumé qu'il analyse très brièvement. Sans doute est-ce ce même manuscrit qui nous fut montré. Il avait été, me dit-on, copié sur un codex plus ancien de la riche bibliothèque du couvent de Gunde-Gundié (est d'Adigrat) où je comptais me rendre pour en établir une photocopie.

édifie à l'entour, des habitations pour les religieux et les nonnes ainsi qu'un bâtiment pour la vie de la communauté, laquelle s'élève presque aussitôt à cent cinquante âmes. Mieux connu, ce texte, d'après ce que nous avons pu en parcourir, donnerait encore d'autres détails sur le développement du christianisme monastique en ce lieu. Cette christianisation est en tout cas évoquée de la façon la plus directe par des documents indiscutables: les restes chrétiens, qui achèvent de s'effacer d'entre les ruines du principal temple „sabéen" de Yéha (fig. 1).

Ces restes étaient mieux conservés il y a quelques siècles et avaient attiré l'attention des premiers voyageurs européens. Il semble cependant qu'au début ceux-ci n'en connurent pas la nature exacte, ni comme temple, ni comme église. Ainsi ALVAREZ qui participa à l'ambassade portugaise de 1520-1526 vit bien, dans l'enceinte sacrée du lieu „une très bonne église de Notre-Dame, très bien faite" qui était alors en usage [1]), mais remarqua seulement „à côté de cette église . . . une tour très grande et belle, tant pour sa hauteur que pour le bon travail de ses murs" qu'il qualifie „d'oeuvre paraissant vraiment royale" [2]) (Pl. I, fig. 1).

La double nature de l'édifice en question ne sera donc remarquée que plus tard, par exemple par BENT qui visita Yéha en 1893 et se distingua par les relevés d'inscriptions sabéennes qu'il sut y faire. Soulignons les passages essentiels de sa description qui fut sans doute guidée, en ce qui concerne la nature chrétienne de certains restes par des traditions locales: liées à l'histoire d'Abba Afşé: "The great building on the knoll is one of special interest, being the centre of the old civilisation as it here existed, and having been fortunately preserved to us, owing to the fact that it is within the sacred precincts, (= de l'église actuelle) and *that it has a Christian church within it, now deserted* . . . To the west was a large doorway . . . Before this entrance, there was apparently a vestibule, some few stones of which are in their places; but the greater part of this wall *is of late construction*, and let into it are two fragments, with Himyaritic inscriptions upon them . . . *In the little ruined church inside the walls*, there are several decorated

[1]) ALVAREZ ajoute un peu plus bas: "Il y a en ce lieu beaucoup de prêtres . . . Ils nous dirent qu'aux débuts du christianisme on avait fait là sept églises et que celle-ci (= vraisemblablement celle de Notre-Dame dont il vient de parler) était l'une d'elles".

[2]) ALVAREZ, *l.c.*, pp. 35-36.

fragments, notably a fragment of a reddish sandstone column with many grooves . . ." [1]).

Les détails donnés par BENT, le plan sommaire dont il les accompagna, furent précisés, il y a un demi-siècle, par les relevés rapides mais très exacts que firent E. LITTMANN et D. KRENCKER dans l'édifice encore encombré d'une épaisse couche de terre et de déblais. On trouvera, dans leur publication, le plan des restes du temple, — édifice rectangulaire aux hauts murs sans fenêtre (cf. ici fig. 1) —, et des ruines des constructions postérieures qui s'y étaient installées [2]). D. KRENCKER et TH. VON LÜPKE purent ainsi reconnaître dans une certaine mesure le caractère chrétien de ces vestiges, bien que sans en avoir de preuve directe. Et ce qu'ils purent observer des restes du temple et des constructions surajoutées leur fit supposer les points suivants:

1) à une époque ancienne, l'existence, au fond du temple, dans les deux angles intérieurs, de deux petites salles latérales; celle de droite aurait renfermé un escalier montant à l'étage duquel, aujourd'hui, tout a disparu [3]).

2) dans le dallage de cette même petite salle de droite, l'existence d'un *tombeau* antique, bien situé sur le plan 167, page 80 du tome II de la D.A.E. [4]). Cette interprétation s'accorde avec les traditions locales que nous avons nous-même encore entendues et qui situent ici la sépulture d'un roi d'Axoum, — Caleb ou Gabra-Masqal? [5])

3) Dans la partie centrale du temple, l'existence d'un ensemble de murs d'époque chrétienne délimitant deux petites salles (cf. fig. 1) [6]).

4) devant le temple, en murs également tardifs, une sorte de vestibule [7]).

Nous avons pu, à partir du printemps de 1954, faire plusieurs

---

[1]) J. TH. BENT, *The sacred city of the Ethiopians . . .*, New edition, London 1896, pp. 137-138.

[2]) D.A.E., Bd. II, fig. 161-175 et Bd. III, p. 67.

[3]) D.A.E., Bd. II, fig. 166 et p. 82.

[4]) Les auteurs de la D.A.E. ne donnent, dans leur texte, aucun détail de plus à ce sujet.

[5]) Le clergé d'Axoum soutient avec énergie cette légende: tous furent très étonnés lorsque je leur expliquai la nature exacte du lieu car, me dirent-ils, „il n'y a jamais de baptistères dans nos églises".

[6]) D.A.E. Bd. II, p. 79 et Bd. III, p. 67.

[7]) D.A.E., Bd. II, p. 79 se borne à les mentionner: *einen späteren Anbau in der Front.*

inspections des ruines de Yéha. Les autorités locales venaient, peu auparavant, d'effectuer spontanément un nettoyage des lieux qui fit perdre au site bien des restes qu'une fouille scientifique aurait mis en valeur [1]). On avait, en particulier, supprimé les murs tardifs qui occupaient l'entrée et l'intérieur du temple. Il était dès lors possible de reconnaître avec précision un certain nombre d'installations qui avaient échappé aux voyageurs précédents.

Dégagé des déblais qui l'encombraient, l'intérieur du temple révélait en partie un dallage primitif bien poli, encore recouvert sur une grande superficie par une seconde couche de pierre plus grossière, sans doute contemporaine des murs tardifs qui avaient été enlevés.

Surtout, deux éléments curieux avaient été dévoilés:

1) contre le mur de fond du temple, au centre, une vaste cavité rectangulaire appartenant à la construction primitive de l'édifice. Large de près de 3 mètres, longue de 2, et profonde d'environ 1 m. 80, elle contenait, parmi les déblais qui l'encombraient, des débris de petits vases en verre mince irisé et des fragments de bronze: croix, grelots, attaches. (Pl. II, fig. 1 et 2).

2) à droite de cette crypte, dans l'angle même où les plans de la D.A.E. supposaient un tombeau et un escalier [2]), une fosse circulaire (Pl. I, fig. 2), profonde d'un peu plus d'un mètre, et de part et d'autre de laquelle sont ménagés des encastrements dans lesquels descendent deux escaliers de quatre marches. L'un d'eux, prenant son départ juste contre le mur de fond du temple doit obliquer à angle droit contre celui-ci et, par suite de cette disposition, comporte à mi-hauteur une marche élargie en palier. La fosse elle-même, large d'un mètre et demi dans le haut, se rétrécit progressivement vers le bas et se creuse, tout au fond, d'une cuvette carrée profonde d'une dizaine de centimètres. Cet ensemble, traversant les pierres bien appareillées du dallage primitif et aboutissant au ras du dallage plus récent, est construit en pierres hâtivement taillées. Il s'agit, manifestement, non d'un tombeau, mais d'un baptistère dont le type est loin d'être exceptionnel

---

[1]) De telles restaurations ne sont plus possibles depuis l'institution par le Gouvernement Impérial, au début de 1953, de la Section d'Archéologie à laquelle nous avions été attachés. On ne peut, d'ailleurs, que se louer de l'intérêt spontané que la population éthiopienne porte aux anciens monuments de son passé.

[2]) D.A.E., Bd. II, fig. 166-167.

Possédait-il un conduit d'évacuation d'eau? Un nettoyage plus parfait serait nécessaire pour le préciser.

Voilà qui dégage de tout doute l'établissement, dans cet ancien temple, de l'église d'Abba Afṣé dont parlaient les légendes et que quelques voyageurs comme Bent avaient déjà cru y reconnaître. Mais peut-on, en réunissant les témoignages des voyageurs antérieurs et les détails que nous avons nous-même relevés, aboutir à une interprétation plus précise de cette installation chrétienne?

Les fragments d'objets en verre et en bronze retrouvés dans la „crypte", bien qu'assez minimes, ne manquent pas d'intérêt. La verrerie correspond aux types que nous ramassons fréquemment dans les ruines des monastères coptes d'Égypte de l'époque byzantine [1]). Les grelots et croix de bronze, les fragments d'attaches, proviennent, sans doute, d'encensoirs et de luminaires. Les croix elles-mêmes appartiennent à un type assez peu caractérisé que l'on trouverait aussi bien en Syrie que dans la vallée du Nil. On peut toutefois les rapprocher avec précision (par exemple celle qui est faite de deux pièces rivées l'une à l'autre) de croix analogues trouvées dans des églises de Nubie [2]). Peut-être faut-il assigner verres et bronzes aux alentours du VIe siècle, ce qui en ferait, de beaucoup, les plus anciens objets chrétiens jusqu'à présent retrouvés en Éthiopie?

Quant aux restes de constructions chrétiennes et au baptistère, on doit, pour les interpréter, se reporter à des édifices plus complets. La disposition du baptistère, au fond et à droite de l'ensemble, est à rapprocher du plan de la curieuse basilique d'Adoulis, à colonnade circulaire, datable d'avant le VIIe siècle [3]): on y remarque, au fond, à la droite du sanctuaire, un baptistère à double escalier analogue à celui de Yéha [4]). Il faut, d'autre part, se reporter à la vieille église d'Asmara, méticuleusement étudiée par E. Littmann et D. Krencker. Elle a pour particularité d'avoir,

---

[1]) Nous en avons recueilli dans nos fouilles du couvent de Samuel, — également appelé „Deir Gizaz", = couvent des verres, — au sud-est de Négadah (VIe-VIIe siècles?) et, toujours dans la région thébaine, dans les ruines du Deir el-Matmar, près d'Armant. Cf. nos: „Monastères coptes aux environs d'Armant en Thébaïde", dans *Analecta Bollandiana*, T. LXVII, 1949, p. 346.

[2]) Cf. G. S. Mileham & D. Randall-Maciver, *Churches in lower Nubia*, Philadelphia MCMX, pl. 38.

[3]) La ruine d'Adoulis se situe au VIIe siècle. Cf. *Storia*, p. 213.

[4]) D.A.E., Bd. II, fig. 338.

à une date indéterminée, remplacé son chevet, qui comportait un sanctuaire encadré de deux chapelles, par un saint-des-saints divisé en deux pièces et constituant une construction rectangulaire centrale tout à fait analogue à celle qui fut élevée au milieu du temple de Yéha [1]). Ce dernier exemple, en expliquant la fonction des deux petites salles établies au centre du grand bâtiment de Yéha, permet en outre, — puisque l'on constate, à propos du baptistère, une première parenté avec un plan de type encore plus ancien —, de supposer que notre église primitive aurait peut-être, un peu comme celle d'Asmara, connu deux états différents [2]). Il y aurait eu, d'abord, une simple adaptation de l'église au plan du temple dont elle aurait utilisé les petites salles latérales situées au fond: cela aurait donné, comme en bien d'autres églises [3]), un sanctuaire carré (disposé au dessus de la crypte où furent retrouvées croix et verreries) encadré de deux chapelles dont celle de droite reçut, comme dans le plan d'Adoulis, la piscine baptismale. Plus tard, l'édifice suivit le développement des églises éthiopiennes en se donnant un sanctuaire central, clos, et divisé en deux pièces. Quant aux murs établis sur le devant même du temple, ils achevaient la transformation par l'aménagement d'une sorte de narthex.

Une telle explication aurait l'avantage de bien situer cette église de Yéha, malgré son caractère improvisé, dans le développement d'ensemble des églises d'Éthiopie, et de confirmer, par comparaison avec d'autres édifices la haute ancienneté — VIIe siècle au plus tard — de sa disposition première. On doit constater, en tout cas, que cette église eut une existence assez longue pour connaître deux dispositions successives. Sans doute était-il difficile, par la suite de s'accommoder, pour de plus amples développements du sanctuaire, des hauts murs du temple antique, également difficiles à démolir ou à restaurer? Cet édifice fut donc abandonné bien avant l'époque du voyage d'Alvarez (vers 1521) au profit d'une église construite à côté sur un type encore différent [4]). Elle

[1]) D.A.E., Bd. II, p. 195 s. et planche 26.

[2]) Il paraît peu possible que le sanctuaire central de Yéha aît pu être édifié avant qu'aient disparu les murs des salles du fond du temple, dans l'une desquelles avait été creusé le baptistère. Celui-ci devait en outre, par suite de l'évolution des usages, être alors tombé en désuétude et remplacé par une installation *extérieure* à l'église.

[3]) Cf. celles qui sont décrites par la D.A.E., Bd. III, pp. 64-69.

[4]) Cette dernière est l'église de Notre-Dame mentionnée par Alvarez, décrite par la D.A.E. Bd. III, p. 72 sq.

connut à son tour au moins un remaniement avant d'être remplacée, il y a cinq ans, par un édifice tout moderne [1]). On reconnaîtra qu'une telle succession, en un seul lieu et durant près de quinze siècles, de sanctuaires dont les plans évoluent au cours des âges mérite un vif intérêt [2]). Mais, surtout, la valeur de l'église primitive de Yéha vient de ce qu'elle nous présente l'exemple le plus saisissable, le plus vivant, de ce remplacement des temples axoumites par des églises qui marqua véritablement les débuts du christianisme éthiopien. On a pu, certes, mentionner, à Axoum et ailleurs, les autres cas que nous avons cités plus haut: mais tous restaient fâcheusement obscurs du fait que leurs étapes les plus anciennes, effacées par les reconstructions de plus en plus modernes qui s'étaient accumulées au même endroit, échappaient entièrement à l'archéologue.

Il faudrait enfin, pour dégager plus complètement l'intérêt de ses restes de Yéha, engager quelques comparaisons avec des églises situées hors d'Éthiopie. On les esquissera seulement. Quels parallèles fournirait, par exemple la vallée du Nil? L'Égypte copte en montre assez peu. Les baptistères que l'on y voit sont de types assez différents. Celui du Deir el-Mégma, près de Négadah, est un large bassin octogonal encadré dans une plus large dépression à plan carré dont les angles se découpent en lobes semi-circulaires [3]). Dans les églises plus récentes, nous connaissons surtout des fonts baptismaux, cuves étroites se dressant au dessus du sol dans quelque nef secondaire [4]). Bornons-nous à signaler à Thèbes les restes de deux piscines baptismales assez analogues par leur construction à celle de Yéha. L'une avait été aménagée entre deux colonnes, sur le côté sud de la première cour du temple de Médinet-

---

[1]) Avant de connaître la disposition qu'étudie la D.A.E., elle aurait offert un autre plan qui fut remanié. De cette disposition précédente, le clergé de Yéha conservait encore quelques très beaux cintres en bois sculpté, comparables par exemple à ceux de l'église d'Aramo (cf. Buxton, *l.c.*, planche II, c.) ou à celui que la D.A.E. vit encore en place (Bd. III, fig. 209). Nous avons ramené la plus belle de ces pièces à la Section d'Archéologie d'Addis-Abeba.

[2]) Il y aurait lieu de voir dans quelle mesure, — partielle —, cette évolution s'accorde avec la succession admise par la D.A.E. (Bd. III, 4. Abschnitt, IV) ou par C. Conti-Rossini, *Storia*, pp. 32-34.

[3]) Somers Clarke, *Christian Antiquities in the Nile valley*, Oxford 1912, p. 138.

[4]) Par exemple ceux mentionnés par Somers Clarke, *l.c.*, pp. 114, 126, etc. et que nous avons pu voir.

Habou: cette cour avait été transformée en basilique chrétienne vers le VIe siècle par l'érection de rangées de colonnes, et l'aménagement d'un sanctuaire à son extrémité nord [1]). L'autre, où les deux escaliers sont de disposition un peu différente, se creuse parmi les restes d'une église antérieure au VIIe siècle, au milieu des ruines romaines dispersées sur le côté ouest du grand temple de Louxor [2]).

La Nubie, par contre, offre un élément de comparaison des plus frappants. Une salle du temple de Séboua comporte en effet des restes d'une installation chrétienne établie presque selon les mêmes principes qu'à Yéha. Entre les colonnes pharaoniques avait été édifié, au centre de la salle, un sanctuaire rectangulaire fermé auquel est *accolée*, sur son côté gauche, une pièce secondaire. A droite de cet ensemble, dans l'angle postérieur de la salle antique, avait été bâti un réduit enfermant le baptistère [3]).

Cette installation pourrait dater du VIe siècle [4]).

Si par contre on s'adresse à la Syrie, les points de comparaison deviennent bien plus nombreux. Mentionnons, un peu au hasard, les piscines baptismales de l'église du nord à Sbaita, de l'église de S. Jean-Baptiste à Gérasa [5]). Que l'on consulte les plans d'églises, et l'on trouvera d'assez nombreux exemples de baptistères ayant même disposition et situation qu'à Yéha. Nous laisserons, cependant, les détails de cette étude au spécialistes. Le parallélisme qui existe entre les plus anciens types d'églises éthiopiennes et les modèles syro-mésopotamiens a déjà été bien démontré par Monneret de Villard [6]) et s'insère dans un courant d'influences

---

[1]) cf. Ugo Monneret de Villard: Report on the large church in the second court of the great temple, dans: Ugo Holscher, *Post-Ramessid remains = The excavations of Medinet Habu*, V, Chicago, 1954.

[2]) U. Monneret de Villard, *Il monastero di S. Simeone presso Aswân*, I, Milano 1927, pp. 67-69, mentionne succinctement ce baptistère et en décrit quelques autres de types assez différents. Nous citons d'après nos observations personnelles. Cf. aussi: G. Daressy, Notes sur Louxor de la période romaine et copte, dans: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, XIX, 1920, p. 159-175.

[3]) U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg*, T. II, Milan 1926, fig. 138.

[4]) Compte tenu des transformations de temples en églises opérées lors de la prédication de Longin. Cf. Jean d'Éphèse, *Histoire Ecclésiastique*, IV.

[5]) J. W. Crowfoot, *Early churches in Palestine*, London 1941, pl. IV, a et b.

[6]) U. Monneret de Villard, „L'origine dei più antichi tipi di chiese abissine", dans: *Atti 3° Congresso Studi Coloniali*, vol. IV, Firenze 1937, pp. 135-151. Cf. sur ce sujet sa critique un peu trop vive des théories de la

qui marque encore mieux les miniatures des plus anciens manuscrits guèzes qui soient parvenus [1]). On sait encore l'origine syrienne des Évangiles qui servirent à l'édification de l'Éthiopie [2]), la persistance de mots syriaques dans le vocabulaire théologique guèze [3]), l'allure syrienne, enfin, des noms des premiers moines qui apportèrent la vie monastique dans le Tigré [4]). Dans ce domaine, la disposition de l'église primitive de Yéha donnerait donc une preuve de plus de ces influences déjà bien connues.

D.A.E. dans ses: „Note sulle influenze asiatiche nell'Africa orientale" de la *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. XVII, Fasc. IV, 1938, pp. 330-331 (= (28)-(29)).

[1]) Cf. U. Monneret de Villard, *Note sulle influenze asiatiche . . .*, p. 331.

[2]) L. Hackspill, „Die aethiopische Evangelien-übersetzung", dans: *Zeitschr. für Assyr.*, XI, p. 117, 397.

[3]) Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft*, Strassbourg 1910.

[4]) C. Conti-Rossini, *La leggenda di Abbā Afṣē . . .*, p. 151 et p. 153 s. Cf. aussi *Storia*, pp. 157-158.

SHORT NOTES

THE FOURTH GOSPEL AND HELLENISTIC THOUGHT

It is pleasant for an author to see some notice taken of his modest contributions to the advancement of learning, but it is a somewhat humbling (though possibly salutary) experience to find one's article lumped together under the same rubric with the essay which it was intended to correct. Professor W. GROSSOUW in his article on the Fourth Gospel in the first number of this journal [1]), notes a tendency in certain recent contributions to revert from the idea of a Jewish background for the Gospel to a stress on the Hellenistic; in support he refers to articles by A. W. ARGYLE and the present writer in *The Expository Times* [2]).

Mr. ARGYLE had argued that to neglect the writings of Philo was to throw away a valuable clue to the understanding of the Gospel, a position to which no exception can be taken. Whatever our views may be on the question of PHILO's importance as a philosopher, or on the precise significance of his attempt to interpret the Old Testament in terms of contemporary thought, there can be no doubt that he does reveal very clearly the thoughts and aspirations of the contemporary world. It is of course possible to make him too much the mirror of his times, but his writings do afford a valuable insight into contemporary ideas, and therefore are of importance for the understanding of a Gospel written in the same period, in a similar environment and with a similar general background.

To the present writer, however, it seemed that Mr. ARGYLE was inclined to go further, and postulate *a relation of dependence* on the part of the Evangelist. This is quite another matter, and it was against this view that the writer's article was composed. As C. H. DODD in particular has shown [3]), there is much that is illuminating for the study of the Fourth Gospel not only in Philo but in Hermetism Gnosticism and Rabbinic literature, to say

[1]) *Novum Testamentum* I, 38.
[2]) *Exp. Times* LXIII, 385-6; LXV, 47 ff. (GROSSOUW's second reference is inexact).
[3]) *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.

nothing of the 'Mandaean ghosts' which 'haunt the pages of WALTER BAUER and BULTMANN' [1]); but this does not prove dependence.

W. F. ALBRIGHT, in the recent *Dodd Festschrift* [2]), refers to a paper by E. R. GOODENOUGH [3]), who insisted that the Johannine Logos is more primitive than the Philonic and that both 'presumably go back to a common source in an early form of quasi-Gnostic Jewish thinking'. ALBRIGHT himself claims that there is at most only the faintest echo of the Philonic or Hellenistic Logos in the Gospel of John [4]), and that a much closer approach is afforded by the literature of the Dead Sea sect [5]). In conversation with the present writer, Mr. T. E. POLLARD has observed that in Christian writers, outside of Alexandria, we find a Logos doctrine, but not trace of Philonic influence.

According to ALBRIGHT, 'perhaps the most important service of the Dead Sea Scrolls will be the demonstration which may be brought from them that John, the Synoptics, St. Paul and various other books draw from a common reservoir of terminology and ideas which were well-known to the Essenes and presumably familiar also to other Jewish sects of the period' [6]). Save that the evidence of the Scrolls now draws this 'reservoir' more clearly over to the Jewish side, this is exactly the position maintained in the writer's previous article [7]). PHILO will then represent another branch from the same main trunk, and is still of value for the understanding of the Gospel, or at least of its general background.

In regard to the question of Jewish or Hellenistic origin for the Gospel, reference may be made to BARRETT's comment that

---

[1]) R. P. CASEY in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (*Studies in Honour of C. H. Dodd*), Cambridge 1956, p. 55.

[2]) *The Background of the N. T.*, p. 161.

[3]) *Journal of Biblical Literature* LXIV, 145-82.

[4]) *Op. cit.*, 169 n. 4.

[5]) *Op. cit.*, 169. Cf. also F. M. BRAUN in *Rev. Biblique*.

[6]) *Ibid.*

[7]) Cf. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London 1955, 33: 'it is here less important to adduce detailed parallels between John and Philo (no literary relationship can, it seems, be proved) than to observe that the two authors were confronted by similar tasks. Both had minds well stocked with the fundamental ideas of Hellenistic religion, and both with this equipment did their best to set out in the most attractive way possible an originally Semitic faith. The most illuminating background of the fourth gospel is that of Hellenistic Judaism'. The Dead Sea Scrolls are here still left out of the reckoning.

Palestine itself was part of the Hellenistic world [1]). Dodd long ago observed that the old controversy over the Jewish or Hellenistic origin of certain early heresies loses much of its point when it is realised that Judaism and the highest pagan thought were already drawing together in the Hellenistic period [2]). If the Gospel originated in Jewish circles and under Jewish influence, a question on which divergence of opinion is still possible, it was none the less such as to commend itself to a wider public.

R. McL. Wilson

BARFUSS BUSSE TUN

Johannes der Täufer bekennt nach Matthäus (iii 11): Der nach mir kommt, ist stärker als ich; ihm bin ich nicht gut genug, τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Diese Version steht den synoptischen Parallelen sehr verschieden gegenüber, was umso merkwürdiger ist, als die Lesart des vierten Evangelisten mit den Berichten nach Markus und Lukas ausnahmsweise fast wörtlich übereinstimmt (Mc i 7 = Lc iii 16 = Jo i 27). Die Besonderheit des Matthäus rechtfertigt die Annahme einer besonderen Absicht, und es sei mir gestattet, diese vermutliche Absicht hier wie folgt zu deuten:

Johannes der Täufer fordert Busse in den synoptischen Evangelien, deren erstes die Haltung der *jüdischen* Kirche spiegelt. Busse aber wurde und wird unter Juden seit jeher ohne Schuhe begangen [3]). Zum Zeichen der Busse würde Johannes von seinen Täuflingen die Sandalen fordern. Sie dem Kommenden hingegen wegzunehmen, wäre er nicht gut genug (βαστάσαι in der Bedeutung des Wegnehmens wie Jo xii 6; xx 13-15) [4]). Der Stärkere ist dem

[1]) *Op. cit.*, 32.

[2]) *The Bible and the Greeks*, London 1935, 248 n. 1.

[3]) Literarische Belege für die jüdische Überlieferung der Barfüssigkeit als Trauerzeichen und Bussritus wären etwa: 2 Sam xv 30; Ez xxiv 17, 23; Mi i 8; „aus Talmud und Midrasch" vgl. Strack-Billerbeck zu Mt x 10 in Bd. 1, S. 569 und Exkurs zu Mt vi 16 ff. in Bd. 4, S. 105 (Ablegen der Sandalen).

[4]) Schlatter denkt bei βαστάσαι an Aufheben und Wegtragen, an den Sklaven, der den ankommenden Herrn dadurch bedient, dass er ihm die Schuhe abnimmt, die er nur auf der Strasse, nicht im Hause trägt. Walter Bauer zitiert in seinem Wörterbuch Mt iii 11 für βαστάζω in der Bedeutung „forttragen, wegschaffen; Sandalen abnehmen = ausziehen". Doch geht es Mt iii 11, meiner Meinung nach, nicht um ein Abnehmen zu gelegentlicher Bequemlichkeit; es ginge dort vielmehr um ein Wegnehmen zu ständiger Unbequemlichkeit, so dass ein Barfüsserorden der Johannesjünger denkbar wäre.

evangelischen Täufer himmelhoch überlegen (vgl. Jo iii 31 f.) und bedarf seiner Anleitung zur Busse nicht. Er kann aus mitleidiger Liebe sich einer Taufe der Busse unterziehen (Mt iii 13-15) und mit endgültiger Vollmacht Busse fordern (Mt iii 10-12; iv 17). Durch seine Taufe mit heiligem Geist verleiht er Busse zum Leben (Act xi 15-18).

Die hier versuchte, rituelle Deutung lässt sich freilich mit Mc i 7, einer offensichtlichen Metapher, nicht vereinbaren. Dazu waren nach Mc vi 9, 12 die Jünger Jesu mit Sandalen angetan, als sie verkündeten, man solle Busse tun. Jo i 27 kann bloss metaphorisch verstanden werden, weil im vierten Evangelium von Busse überhaupt nicht die Rede ist. In Metaphern spricht der Täufer auch Mt iii 7-12. Trotzdem scheint dieser Text eine Wendung zu bewahren, von der man vermuten könnte, dass sie dem historischen Bussprediger eigentümlich war.

Jerusalem NORBERT KRIEGER

EIN MENSCH IN WEICHEN KLEIDERN

Im Matthäus-Evangelium heisst es (xiv 3-4):

> Herodes hatte den Johannes greifen und binden und gefangen setzen lassen wegen Herodias, der Frau seines Bruders Philippus. Denn Johannes sagte zu ihm: Es steht dir nicht zu, sie zu haben.

Er trat ihm also ins Gesicht entgegen und wurde darum dann verhaftet. Wann aber und wo hatte Johannes denn überhaupt Gelegenheit, dem Tetrarchen so persönlich die Leviten zu lesen? Auf diese Frage scheint unser Evangelist in der Form eines Rätsels zu antworten (xi 2 f.):

> Da aber Johannes im Gefängnis von den Taten des Christus hörte, liess er ihm durch seine Jünger sagen: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?... Und sobald dieselben abzogen, begann Jesus zu den Massen zu reden über Johannes: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? Ein Rohr, das unter dem Winde schwankt?

Als Jesus am Jordan bei Johannes erschien, war dieser wie vom Blitz getroffen überzeugt, den Kommenden ganz unverhofft entdeckt zu haben (iii 13-14; xxiv 27). Jetzt aber, seiner Überzeugung nicht gewachsen, schwankt der Fragende wie ein Rohr im Wind.

> Nein, aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weichen Kleidern? Siehe, die weiche Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige.

Da weiche Kleider nicht nur in den Häusern der *Könige* getragen werden, liegt uns hier offensichtlich eine Anspielung vor. Nun wird Herodes Antipas, der Tetrarch von Galiläa und Peräa, im Matthäus-Evangelium auch *König* genannt (xiv 9, ebenso Mc vi 14 f.).

Er vernahm das Gerücht von Jesus und sprach zu seinen Dienern: Das ist Johannes der Täufer, der ist von den Toten auferstanden, und darum wirken die Wunderkräfte in ihm (xiv 1-2). Da es aber Jesus hörte (xiv 13),

sah er sich umsomehr veranlasst, den Mördern des Täufers auszuweichen. Auch die anzügliche Nennung eines Namens würde er vermeiden. In Galiläa freilich (iv 12 ff.; xi 20 ff.) musste man seine Anspielung verstehen und sich erinnern, dass der rauhe Wüstenprediger ehedem ein Mensch in weichen Kleidern war am Hofe des Antipas. Als dieser jedoch — so liesse die verlockende Hypothese sich weiter ausspinnen — im Hochgefühl einer Romreise beschlossen hatte, seinem Stiefbruder die Frau zu entführen, trat Johannes (nach Lukas ein Priestersohn) ihm entgegen mit der Strenge des väterlichen Gesetzes, in dem geschrieben steht (Lev xviii 16):

Die Scham des Weibes deines Bruders darfst du nicht entblössen, es ist deines Bruders Scham

und wieder (Lev xx 21):

Wenn jemand das Weib seines Bruders nimmt, so ist dies grobe Unreinheit.

Das Volk deckte den Eiferer, und es gelang ihm zu entkommen [1]).

Die Romreise und die genauere Bezeichnung Stiefbruder sind den Jüdischen Altertümern des Josephus entnommen. Dort erfahren wir bekanntlich auch (Ant XVIII v 2), dass der Tetrarch Herodes zuerst mit einer Tochter des arabischen Königs Aretas verheiratet war, und dass diese von der Abmachung ihres Gatten mit Herodias Kenntnis erlangt hatte, worauf sie es sehr geschickt verstand, zu ihrem Vater nach Petra zu entwischen. Nun ist es durchaus denkbar, dass Herodias den flüchtigen Johannes beschuldigte, die Aretas-Tochter gewarnt und ihre Flucht arrangiert zu haben. Dann hätten die unaufhörlichen Schwierigkeiten, die der beleidigte Araber machte, ihre Rachsucht noch Jahre lang ge-

[1]) Der lukanische Täufer tritt dem Tetrarchen nicht ins Gesicht entgegen. Er rügt ihn vor dem Volke in der Umgegend des Jordan (iii 3, 19). Sein Leben in der Wüste von Kindheit auf (i 80) schliesst eine frühe persönliche Begegnung mit dem Tetrarchen von vornherein aus.

schürt. Die Hofhaltung des Herodes wäre zur Zeit der Demonstration des Johannes noch in Sepphoris gewesen, denn es liegt nahe zu vermuten, dass Antipas die zweite Residenzstadt seiner Tetrarchie, Tiberias nämlich, gegründet und bezogen hat, um sich und seine zweite Gattin von der ständigen Erinnerung an jene Szene zu befreien. Die Gründung der Stadt Tiberias wird um das Jahr 20 angesetzt. Um das Jahr 28 kam das Wort Gottes an Johannes in der Wüste (Lc iii 1-2). Er hätte folglich ungefähr 8 Jahre lang im Verborgenen gelebt, vielleicht in einer essenischen Gemeinschaft am Toten Meer [1]). Dann aber trat er hervor mit seiner prophetischen Taufe und zwar am judäischen Ufer des Jordan (iii 1 f.). Auch hier, daran konnte er nicht zweifeln, musste es den Leuten des Herodes nunmehr gelingen, ihn über den Fluss hinweg zu fangen.

Nein, aber wozu seid ihr denn hinausgegangen? einen Propheten zu sehen? Fürwahr, ich sage euch, mehr noch als einen Propheten.

Jesus würde in seiner Fragestellung also gewissermassen chronologisch Johannes und die Massen konfrontieren und zwar *nachdem*, *bevor* und *als* sie zu ihm hinauszogen in die Wüste [2]).

Mit den vorliegenden, freilich bloss hypothetischen Bemerkungen wird der Versuch unternommen, historische Züge des Täufers nachzuweisen im Bericht des Evangelisten Matthäus [3]).

Jerusalem NORBERT KRIEGER

---

[1]) Vgl. A. S. GEYSER, „The Youth of John the Baptist", *Novum Testamentum*, January 1956, p. 70 ff.

[2]) Ältere Kommentatoren bemühen sich, auch die beiden ersten Fragen Jesu gleichnisweise und sinnvoll auf Johannes zu beziehen. Nach xi 7 muss hier durchwegs von Johannes die Rede sein. Hingegen behauptet E. KLOSTERMANN im *Tübinger Handbuch zum NT* (1927), dass xi 7-8 Absurdes supputiert wird. Und C. H. KRAELING erklärt (*John the Baptist*, 1951, pp. 140-141): „... Jesus, having set aside as nonsensical the thought of going out into the wilderness to see a reed or a man in soft raiment, suggests that such a journey implies the presence in the wilderness of a prophet..." In Wirklichkeit aber wäre kein Redner imstande, derart sinnlose Fragen übermütig aus der Luft zu greifen.

[3]) Im Lukas-Evangelium soll der *alte* Wein des Täufers (v 39) auf judäischem Boden gewachsen und gereift sein (i 39, 65-80). Johannes wäre in Judäa verwurzelt, im eigentlichen Bannkreise des Gesetzes, der erst von Galiläa aus gesprengt wurde (xvi 16; xxiii 5). Einer im paulinischen Sinne so bedeutsamen Version (Röm iii 21; Kol iv 14) hätte der historische Sinn der Anspielung Jesu geopfert werden können.

OSCAR CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956, VII und 84 Seiten, kart. DM 8,—.

Die Geschichte der letzten Jahrzehnte hat die Kirche mit vielen Fragen hinsichtlich Obrigkeit und Staat, Friede und Krieg konfrontiert. Das bedeutet, dass diese Fragen den Neutestamentlern im besonderen gestellt worden sind. Nicht weil sie so zu sagen das Orakel der Kirche bilden; aber, weil sie damit beauftragt sind, der Kirche zu lehren, welche die Botschaft der Heiligen Schrift des Neuen Testaments für alle Verhältnisse des Lebens ist. In der zweiten Lieferung unserer Zeitschrift konnten wir der Studie des Strassburger Neutestamentlers, HENRI CLAVIER's betreffs des Rechtes und der Pflicht des Widerstandes, eine kurze Besprechung widmen (Lieferung 2, S. 151 f.). Die Fragen von Friede und Krieg hatten das Thema gebildet für seine Dale-Vorlesungen, die er im Jahre 1946 in Oxford gehalten hat. Jetzt haben wir das Thema vor uns über das CULLMANN in den Hewett-Vorlesungen in Amerika im vorigen Jahre gelesen hat. Selber sagt er, dass das Interesse für das Problem Staat und Kirche erst dann wirklich lebendig zu sein pflegt, wenn es zum offenen Konflikt zwischen beiden kommt. Er gesteht, dass das Problem seine Aktualität seit dem Kriege nicht verloren hat. Doch ist es gerade seine Absicht zu zeigen, dass es sich überhaupt nicht um ein zeitgebundenes Problem handelt, sondern dass das Problem vielmehr *mit* dem Christentum wesensmässig und von Anfang an gegeben ist, so dass es sich als Problem auch dort und dann stellt, wo keinerlei Konfliktsstoff vorhanden zu sein scheint. Man kann also sagen: der Stoff für diese Vorlesungen war gewissermassen von der Situation der Zeit bedingt; doch nicht nur von ihr.

Nach einer kurzen Einleitung über das Problem gibt CULLMANN die folgende Verteilung seines Stoffes: 1. Jesus und die antirömische Widerstandsbewegung der Zeloten; 2. Jesu Verurteilung durch den römischen Staat; 3. Paulus und der Staat; 4. Der Staat in der Johannesoffenbarung; 5. Schluss. Als Exkurs wird ausserdem noch beigegeben einen Beitrag, der vorher schon in „*Theologische Zeitschrift*", 1954, S. 321 ff. erschienen ist: „Zur neuesten Diskussion über die *exousiai* in Röm. 13,1".

Das Problem des Staates ist nicht eines der Probleme, sagt CULLMANN, dessen christliche Lösung wir erst nachträglich aus den Prinzipien des Evangeliums indirekt erschliessen müssen. Dieses Problem taucht mit dem Evangelium auf; es stellt die Frage selbst und beantwortet sie. Es ist ein Problem des Lebens Jesu, denn im Kreuze Christi nimmt das Verhältnis „Christus und Cäsar" einen Anfang und wird es zugleich im Zentrum des christlichen Glaubens gestellt. Wir dürfen es nicht vergessen, dass das Kreuz in der Zeit des Neuen Testaments noch nicht religiöses Symbol war, sondern römisches Zeichen des schimpflichsten Todes; in unser modernes Empfinden übersetzt: des Galgens. Und damit hängt es zusammen, dass das Problem „Kirche und Staat" für immer gestellt ist: „vor Fürsten und Könige werdet ihr geschleppt werden um meinetwillen, ihnen und den Völkern zum Zeugnis" (Matth. 10, 17).

Das Verhältniss vom Christentum zum Staat scheint bei oberflächlicher Betrachtung dasselbe zu sein als das des Judentums zum Staat. Der römische Staat hat beide, Judentum und Christentum, Verfolgung leiden lassen. Es gibt aber in dieser Hinsicht einen grossen Unterschied zwischen Judentum und Christentum. Das Christentum kennt nicht die für das theokratische Ideal des Judentums charakteristische Konfusion zwischen Gottesreich und Staat. Ja, es widersetzt sich in gleichem Masse diesem theokratischen Ideal wie dem Totalitätsanspruch des römischen Staates. Nichtsdestoweniger aber ist die jüdische Zelotenbewegung zum Verständnis des Neuen Testaments von aussergewöhnlicher Bedeutung; denn Jesus ist als Zelot von den Römern zum Kreuzestod verurteilt worden. Zeloten haben zum Gefolge Jesu gehört; er muss auf diese Leute eine besondere Anziehung ausgeübt haben. Daher soll man, wenn man von der Stellung Jesu zum Staate sprechen will, nicht von der Erzählung über das Steuerzahlen (Mk. 12, 13 ff.), sondern von seinem Verhältnis zu den Zeloten ausgehen. Dann stellt sich folgendes heraus: Jesus übt Kritik am Staate. Der Staat ist für ihn nicht einfach eine letzte Gegebenheit (Luk. 13, 32; 22, 25). Aber er nimmt auch Stellung zu den

Zeloten und ihren Bestrebungen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist" (Mk. 12, 17). Texte wie Matth. 11, 12 und Joh. 10, 8 gehören auch hierher. Die Haltung Jesu befindet sich also jenseits der kritiklosen Verabsolutierung des Römerstaats und zugleich jenseits des politischen Widerstandes gegen diesen Staat.

Während seines Lebens hat Jesus nie den Titel Messias direkt abgelehnt, aber er hat immer eine ganz entschiedene Zurückhaltung an den Tag gelegt, sobald er als Messias bezeichnet wurde. Er nennt sich: „Menschensohn". Nie hat er sich zu den Zeloten bekennt. Das merkwürdige ist aber, so meint Cullmann, dass diejenigen im jüdischen Volke, die an seiner Verurteilung ein Interesse hatten, und die im jüdischen Gesetz die Möglichkeit eines Todesurteils es nicht fanden — das Sanhedrin hat Cullmann's Meinung nach kein Todesurteil gesprochen —, ihn als Zeloten an die Römer verzeigt haben. Jesus ist also kein Zelot gewesen, aber es hat doch Beziehungen zwischen ihm und den Zeloten gegeben, die ihn in den Augen der Römer als Zeloten scheinen lassen konnten. Mit dem Zelotentum ist er darin einig, dass er mit der Erwartung des Gottesreiches ernst macht und daher den bestehenden Römerstaat nicht als eine endgültige göttliche Institution betrachtet. Der Staat soll das empfangen, dessen er für seine Existenz benötigt ist; sobald er aber seine Grenze überschreitet und das verlangt, was Gottes ist, hat der Jünger Jesu *dieser* Forderung eines totalitären Staates gegenüber keine Verpflichtung. Der Staat ist nicht eine zu widerstehende Grösse; sie ist aber etwas Vorläufiges, das aufhören wird, wenn dieser Äon aufhören wird, sie ist etwas Vorübergehendes.

Im folgenden zeigt Cullmann dann, dass dieses eben die Haltung des Paulus dem Staate gegenüber ist, man vergleiche dazu Röm. 13, 1 ff., 1 Kor. 6, 1 ff. und 1 Kor. 2, 8. Wichtig ist dabei, dass er Röm. 13 unter einem grossen „Trotzdem" stehen sieht. Der Christ soll keine Rache, doch Liebe üben, und *trotzdem* soll er den Staat annehmen, denn der Staat hat seine Rachegewalt im Dienste Gottes! Dass die Johannesoffenbarung sich negativ zum Staat äussern muss, ist deutlich wenn man beachtet dass es sich hier um den Staat handelt, der seine Grenzen überschritten hat, der totalitär geworden ist; um den Staat, der von seinen Untertanen fragt, dass sie sich zum „Kaisar Theos" bekennen (der Zahl 616 oder 666). Das richtige Verständnis dem Staate gegenüber hat also seinen Ausgangspunkt in der Spannung zwischen „schon erfüllt" und „noch nicht vollendet". Kraft des letzten hat der Staat noch sein Recht und seinen Platz; kraft des ersten ist unser *politeuma* im Himmel (Phil. 3, 20). Und daher soll der Christ dem Staate gegenüber kritisch bleiben und ihm bei Grenzüberschreitung gehorsam verweigern.

Ich glaube, dass wir Cullmann für diese schöne Studie, die manchmal überraschende Aussichte gibt, dankbar sein können. In den grossen Linien bin ich ganz mit ihm einverstanden: das Neue Testament sagt nicht „nein" gegen den Staat, aber es spricht auch kein blosses „ja". Es lehrt den Staat als Diener Gottes zu sehen, aber es lehrt zugleich genau zuzusehen, dass dieser Diener wirklich *Diener* bleibt und sich nicht zum Herrn an Gottes und Christi Stelle erhebt! Und dieser Dualismus findet seinen Grund in dem urchristlichen Dualismus zwischen Jetzt und Zukunft; in dem Dualismus Jesu, der sagen kann: „Wo ich bin, da ist das Reich", und der doch beten lehrt: „Dein Reich komme!". In den Einzelproblemen bleiben aber Fragen. Ich fürchte, es konnte doch sein, dass Cullmann aus der Zelotengeschichte doch ein wenig zu viel macht. Was er über Jesus sagen will, kann er ebensowohl ohne diese Geschichte sagen! Das gleiche gilt — er gesteht es selber — von der Hypothese der Doppelbedeutung der *exousiai* in Röm. 13, 1. Ich wage es nicht zu behaupten, dass er hier Unrecht hat. Er hat Recht, als er fragt welche Gedanken in einem orientalischen Geiste als dem des Paulus mitgespielt haben können. Das soll man bei der Exegese machen. Aber man soll auch fragen, was die Leser des Römerbriefes, die die ganze paulinische Theologie nicht kannten, verstanden haben können. Und das soll m. E. hier ein wenig zu Vorsicht mahnen.

D.

THE EUSEBIAN TEXT OF MATTHEW

BY

M. JACK SUGGS

Brite College of the Bible
Texas Christian University

This paper presents an analysis of the text of the Gospel of Matthew used by Eusebius of Caesarea. It is based upon citations of Matt. found in six important works written by the Caesarean bishop and historian. The works included are the *Onomasticon*, *Contra Marcellum*, *de Ecclesiastica Theologia*, *Ecclesiastical History*, *Praeparatio Evangelica*, and *Eclogae Propheticae*. [1])

The treatment will deal primarily with fifty-nine non-Byzantine variants. It will be pointed out, however, that Eusebius' agreements with the Textus Receptus (TR) [2]) also contribute to our understanding of his text of Matt.

The strong support of the Old Latin (OL) version for Eusebius' variants from the TR of Matt. constituted the most interesting discovery of the present investigation. The OL agrees with Eusebius' fifty-nine non-Byzantine variants thirty-four times or in 57.6

---

[1]) The editions used are as follows. E. H. GIFFORD, *Evangelicae Praeparationis*, (Oxford, 1903): Thomas GAISFORD, *Eclogae Propheticae*, (Oxford, 1842). The remaining four works were consulted in the Berlin Academy's volumes of *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (*GCS*), *Eusebius Werke:* these include Erich KLOSTERMANN, Band III, 1, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, (Leipzig, 1904); Band IV, *Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie.*, (Leipzig, 1906); EDUARD SCHWARTZ, Band II, *Die Kirchengeschichte*, (Leipzig, 1903-1909).

Karl MRAS' edition of *Die Praeparation Evangelica* for the *GCS* series (Band VIII, Berlin, 1954-1956) was not fully available until this work was completed. It seems not to have made many significant changes in New Testament readings from those found in GIFFORD, in any case. And at one point, at least, the GIFFORD text is to be preferred. In Mras' text the citation of Matt. x 28 at *Preap. ev.* xiii. 10. 13 includes the form αποκτεννοντων; MRAS indicates in his apparatus that his manuscripts read αποκτενοντων and cites in support of his adopted reading the New Testament! According to GIFFORD, some manuscripts of the *Preap. ev.* show still a third form, απο κτενοντων; this is the reading GIFFORD adopted. All three variants have support from important witnesses to the New Testament text.

[2]) The Received Text against which collations were made was the Oxford, 1873, edition.

per cent of these readings.[1]) Moreover, for twelve of the fifty-nine readings the OL evidence is too uncertain to be given in the standard apparatuses of the New Testament (NT). If these twelve instances are removed from consideration, then OL and Eusebius are found to be in agreement in 72.4 per cent (thirty-four of forty-seven) of these pre-Byzantine variants. This is in sharp contrast with the next nearest supporter of Eusebius, ℵ, which is in agreement with the historian in only 40.7 per cent of these readings.

TABLE I

AGREEMENTS BETWEEN EUSEBIUS AND INDIVIDUAL MANUSCRIPTS AND VERSIONS, AGAINST THE TEXTUS RECEPTUS

Witness	*Total Agreements*	*Singular or Sub-singular*
lat	34	18
ℵ	24	6
D	20	6
B	20	4
vg	19	9
bo	17	2
Or	16	7
sy	15	6
aeth	14	5
33	14	1
700	13	2
13	13	1
W	12	5
sa	12	2
geo	11	4
θ	11	2
482	10	3
1	9	0
565	8	2
472	8	1
22	8	0

The OL evidence must be read with a clear understanding of its limitations. It should be pointed out, that the OL testimony represents the composite witness of numerous manuscripts. This limits the validity of comparing OL testimony with that of individual Greek manuscripts of Matt. like ℵ or D. In some places, OL agreement with Eusebius means the concurrence of one Latin manuscript only. Furthermore, the division between the African and European texts of the OL has been ignored here, since the nature of the distinction between the two is still in dispute. Finally, any

[1]) See Table I, for a presentation of the testimony of individual witnesses.

Latin manuscript may be suspected of showing the influence of Jerome's version; and, especially in those instances where only one OL manuscript agrees with the Eusebian text, the possibility of a Vulgate (Vg) reading must be explored. These limitations are quite serious and their bearing upon the investigation should be determined at the outset.

In an effort to determine the significance of the OL testimony, a survey was made of its agreements with Eusebius in terms of the usual distinction between African and European texts. This survey brought to light the fact that the preponderant number of these OL agreements with Eusebius are to be found in African manuscripts, which are universally recognized as preserving the earliest Latin text. This means that Eusebius tends to agree with the earliest Latin testimony.

A second survey, this time of the Vg. testimony, was made to determine if the supposed OL agreements were due in large measure to the infiltration of Vg. readings into the extant OL manuscripts. A close examination of the evidence proved this not to be the case. In the first place, every agreement of the Vg. with Eusebius coincides with an agreement of the OL. Since the OL agrees with Eusebius more consistently that the Vg., this suggests that the situation is instead that the Vg. is most like Eusebius when it reflects the OL text. [1])

The crucial test of the validity of these OL readings has to do with those Eusebian variants which are supported by only one OL manuscript; if these readings can be shown to be free of Vg. influence, then one may have more confidence in the total testimony of the older version. There are seven readings where the OL agreement is represented by only one manuscript. Three of these are the readings of the extremely important Codex Bobiensis (*k*); one is the reading of Codex Corbiensis I (*ff*[1]); one is that of *h* joined by the Old Syriac; one of *d* and D; and the last is the reading of Codex

---

[1]) This statement is true for Eusebius' text of Matt., but would not be accurate for the historian's text of John. The OL continues to be one of the best supporters of Eusebius in John; see the present writer's „Eusebius' Text of John in the ‚Writings against Marcellus,'" *Journal of Biblical Literature*, LXXV (1956), 137-142. The Vg. testimony with respect to John shows considerable independence of OL influence, however, as it does not with respect to Matt.; see my *The New Testament Text of Eusebius of Caesarea*, (Unpublished Ph. D. Dissertation, Duke University, 1954), pp. 106-108.

Palatinus (*e*) which is similar to *k*.[1] None of these readings has Vg. support, while five are found in superior witnesses to the OL text and the remaining two are found in witnesses other than the OL which are closely akin to that version. This dispenses beyond doubt with the possibility that the OL agreements with Eusebius in Matthew may be charged to the corruption of OL manuscripts by the Vg.

The patristic testimony which agrees with unusual Eusebian readings speaks for the validity of the OL evidence as well. There are ten readings in the total of fifty-nine Eusebian variants from the TR that find support only, or almost only, in Eusebius and other patristic sources. In five of these ten cases the Fathers are in agreement with the OL. Of the five upon which the Fathers and the OL do not show agreement, all but one are supported by patristic witnesses whose texts are known to be "Western" (Justin, Irenaeus, and Clement of Alexandria).

There is one problem with the use of OL evidence which remains to be considered. The chief problem in the use of versional testimony in the study of a Greek text is that there are always a number of agreements or apparent agreements about which translational difficulties leave some doubt as to their significance. One may question in individual instances the importance of a dropped conjunction, or the alteration of a case form, or even a difference in tense. These may be added to the ever-present possibilities of independent errors or of accidental agreements in spelling, which make doubtful some agreements even between Greek manuscripts. But there are OL and Eusebian variants of considerable importance about which there can be little question. The omissions of του θεου after βασιλειαν in Matt. vi 33, of η πυλη in Matt. vii 14, and of οχλοι in Matt. xii 15 are in a category of greater certainty. The high degree of agreement between Eusebius and the OL in all of Matt. is startling; and it is especially pointed at Matt. xxvii 8, where Eusebius' specific statement that ακελδαμα is found in the Gospel [2]) brings to light the first Greek authority to support an addition that is characteristic of OL manuscripts.

Therefore, a careful investigation of the OL testimony leads to the conclusion that its relationship to the Eusebian text of

[1]) Sir Frederick G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, (Second ed. ,London, 1912), p. 201.

[2]) KLOSTERMANN, *Das Onamastikon*, p. 38, line 20.

Matt. is highly significant. Other evidence prevents the easy conclusion that the text of Eusebius in Matt. is identical with the Greek text which lies behind the OL, but any theory of the text of Eusebius must reckon seriously with this element in its history.

In this connection the evidence of the Greek uncial D may be introduced. D agrees with the Eusebian non-Byzantine variants twenty times. Six of these agreements are singular or sub-singular; that is, they are found in Eusebius and D and either very few or no other witnesses. In total agreements, the meaning of this is that D stands next to ℵ as the second-ranking Greek witness to the text of Eusebius. However, the testimony of D is lacking for nine readings where Eusebian citations coincide with places in D that are defaced or missing. Percentage-wise, the testimony of D and ℵ are about the same.

In terms of the significance of the readings which they attest, however, D appears much more important than ℵ. The reason for this will become more apparant when the testimony of the "Alexandrian" group to Eusebius' text is discussed. Here, special attention may be focused upon the singular and sub-singular agreements of the two manuscripts with Eusebius. Both ℵ and D attest six Eusebian readings for which there is little additional evidence. ℵ has one reading that is found nowhere else except in Eusebius; [1]) five sub-singular agreements are found in ℵ, but are also found in "Western" witnesses. This means that ℵ tends to support Eusebius when Eusebius has support from non- "Alexandrian" sources. Of the unusual readings of D, on the other hand, only one is found in Greek witnesses of either the "Alexandrian" or "Caesarean" texts. This means that the historian's support from D includes significant variants where the great recensions are in disagreement.

When the testimony of D and the OL is brought together, [2]) the result is a total of agreements with Eusebius which is not approached by any other combination of authorities.

Together, these two great "Western" authorties testify to forty of Eusebius' fifty-nine variants from the TR. In nineteen instances the "Western" witnesses are found with singular or sub-singular agreements. Fourteen readings in Eusebius have *only* "Western" support. The direction in which this evidence leads is towards an

[1]) The fact that this reading has been supplied by the ℵ^{c} group of correctors makes it impossible to consider it an „Alexandrian" reading.

[2]) Table II summarizes the testimony of combined witnesses.

affinity between the text of Eusebius and a text which, on the basis of our present witnesses, could be spoken of as geographically "Western".

On the other hand, a careful study of other evidence shows that Eusebius' text of Matt. cannot be identified with the text of D-OL. An analysis of Eusebius' agreements with TR shows an extremely large number of cases where Eusebius' reading agrees with all extant witnesses except D and/or OL. This points toward a

TABLE II

AGREEMENTS BETWEEN EUSEBIUS AND GROUPS OF MANUSCRIPTS AND VERSIONS, AGAINST THE TEXTUS RECEPTUS

Group	*Total Agreements*	*Singular or Sub-singular*
D lat	40	19
θW 1 13 22		
28 157 565		
700 1424 geo	38	13
lat	34	18
θ 1 13 22		
28 157 565		
700 1424 geo	32	10
ℵ BC 33	29	8
θ 1 13 22		
28 157 565		
700	29	6
W 1 13 28	28	6
ℵ B 33	27	8
θ 565 700	23	5
1 13 28	21	2
vg	19	9
cop$^{bo\ sa}$	20	3
sy	16	6
geo	11	4

Greek text in Eusebius' Matt. which has not been subjected to all of the developments which influenced D and OL.

It is now possible to consider the relationship of Eusebius' text of Matt. to the text of so-called "Caesarean" manuscripts. [1])

[1]) KIRSOPP and SILVA LAKE in „Some Recent Discoveries", *Religion in Life*, V (1936), 92, defined the „Caesarean" text as the text of Mark used by Eusebius and Origen. The acceptance of this definition of the 'Caesarean" text in Matt. would preclude any new description of Eusebius' text. For the purpose of this study it has appeared a more valid procedure to use the term "Caesarean Text" to refer, not to the NT citations of Eusebius, but to the text of those manuscripts of the Gospels which are supposed to be representatives of such a text.

Table 1 shows how poorly individual manuscripts of this group support Eusebius. MS 700, for example, agrees with Eusebius more frequently than any other member of the group; yet even 700 has fewer agreements than ten of the non-"Caesarean" witnesses. The relatively low position of "Caesarean" MSS on a scale measuring number of agreements with Eusebius may be partly accounted for by the fact that all these MSS are essentially Byzantine; that is, the term „Caesarean" actually refers to the remains of a primitive text now imbedded in late and standardized MSS. This naturally reduces the number of agreements between representatives of the "Caesarean" group and any primitive text with which they are compared.

A combination of the agreements of a number of „Caesarean" MSS to produce a "Caesarean" text yields different results. For example, while 700 has only thirteen agreements with Eusebius in variation from TR, θ 565 700 (which the Lakes supposed had the text most like Eusebius in Mark [1]) agree with Eusebius' non-Byzantine readings twenty-three times. It is apparent that, if enough witnesses are added to this "Caesarean" combination, an increasing number of agreements may be found.

The addition on non-Byzantine readings from fam. 1 fam. 13 22 28 157 to those of θ 565 700 brings the total of "Caesarean" agreements to twenty-nine, of which six are singular of sub-singular. A comparison of Tables I and II shows that this would make the total agreements of "Caesarean" MSS slightly higher than those of ℵ alone (twenty-four agreements), about the same as ℵBC 33 (twenty-nine agreements, eight sub-singular), but still considerably less than D OL (forty agreements, nineteen singular or sub-singular).

This does not mean that the "Caesarean" text has only an insignificant relationship to the text of Eusebius in Matthew. But this discovery does question the wisdom of attempting to reconstruct a basic text by the simple expedient of adding together the non-Byzantine readings of VON SODEN's I categories.

In order to find a combination of witnesses which have been at some time identified as "Caesarean" and which could contend with D OL in support of Eusebius' text of Matthew, it would be necessary to include: θW fam. 1 fam. 13 22 28 157 565 700 fam. 1424 and the Georgian version. This is the broadest grouping

[1]) *Loc. cit.*

adopted in this study. This group of witnesses agrees with Eusebius against TR thirty-eight times, of which thirteen are singular or sub-singular readings. This is only two less than the total agreements of D OL and is nine more than the "Alexandrian" authorities ℵBC 33.

The subtraction of W[1]) from the "Caesarean" testimony, however, results in a slightly different picture. θ 1 13 22 28 157 565 700 1424 Geo. are found with Eusebius against the TR thirty-two times, with ten of these readings proving to be of the singular or sub-singular variety. This still leaves the "Caesarean" group between the "Western" and "Alexandrian" witnesses in degree of support for these Eusebian variants. But seen in this way, their number of agreements is only slightly greater than the group ℵBC 33, while the gap in total agreements between them and D OL is eight. Indeed, the total "Caesarean" witness without W is less than that of the OL alone.

The "Caesarean" authorities do, however, attest nine readings of Eusebius that are found in no other witnesses. Seven of the nine singular agreements occur only in members of the "pre-Caesarean" division of the group: W 1 13 22 28. (Since the status of W-Matt. as a member of this group is in doubt, it should be added that three of these readings are found in that manuscript alone). These important variants suggest the presence in the "Caesarean" MSS, or —more correctly—in the "pre-Caesarean" witnesses, of an element of some significance for the interpretation of the Eusebian evidence.

A discussion of the relationship of Eusebius' text of Matthew to the "Caesarean" text must not be left without calling attention to Origin's position as a witness to the text of the historian. Origen agrees with Eusebius' variants from the TR sixteen times and seven of these agreements are singular or sub-singular. Table I shows

---

[1]) The unique challenges to the science of textual criticism represented by the Washington MS are well known. The nature of the non-Byzantine element in Matthew in Codex W is undetermined. W and Eusebius agree on twelve variants from the TR. Three of these agreements are singular. Of the remaining nine agreements of W with Eusebius, four are found in "Alexandrian" manuscripts, six in „Caesarean" witnesses, and seven in D OL. This creates no presumption in favor of "Caesarean" elements in W's Matt. In the event, however, that the non-Byzantine readings of W should prove to be predominantly "Caesarean", a compromise has been adopted in this study. The material has been analyzed both from the point of view of the acceptance of W as a witness to the "Caesarean" text in Matthew, and from the point of view of its rejection as such a witness.

that he is out-ranked by only four independent witnesses (disregarding the Vg. because its testimony for Eusebius' text is identical with that of OL). Only three Greek MSS (ℵBD) have a larger number of agreements with Eusebius. It is common knowledge that Origen is generally regarded as the earliest witness to the "Caesarean" text. Does Origen's high frequency of agreement with Eusebius prove the latter's text to be Caesarean? This is not necessarily the correct conclusion. In the first place, as it will be necessary to observe in some detail later, when Origen's agreements with Eusebius can be checked against the testimony of witnesses to the "Great Texts", they are not found to be distinctively "Caesarean." It is not certain either that the Matthean text of Eusebius is markedly more similar to Origen than to other early Fathers. Origen was one of the most prolific writers of ancient times, and his *Commentary on Matthew* in addition to his other extant works provides many more points of comparison than do the works of other ancient writers. Irenaeus supports Eusebius eight times, four times with the agreement of only a very few witnesses. Clement of Alexandria agrees seven times, five times when his testimony is joined by almost no other source. This means that Eusebius' testimony in Matthew coincides at points with several early Fathers and not exclusively with Origen. It is certainly true that Origen's agreements are remarkable. It may even be true that Origen and Eusebius had texts of Matt. of the same type. But this cannot be used to prove that the historian's text was "Caesarean" when the testimony of the continuous-text Greek MSS and of the versions contradicts this conclusion. Origen's supposed use of a text similar to all or part of the "Caesarean" recension and his significant agreements with the text of Eusebius cannot be allowed to obscure the fact that the evidence of the NT MSS points toward a text of Matthew in Eusebius that is slightly more "Western" than "Caesarean," but also contains elements of both.

The Eusebian text of Matthew has thus far been analyzed without more than passing reference to manuscripts of the "Neutral" or "Alexandrian" text. The two great unicials at the head of these MSS, ℵ and B, also stand at the very top of the Greek witnesses to the Matthean text of Eusebius. ℵ has twenty-four agreements with Eusebius' variants from the TR in the First Gospel; this means that ℵ witnesses to Eusebius' text more regularly than any other single Greek authority. B, which has twenty agreements with these

non-Byzantine variants, ranks third among Greek sources in order of the numerical coincidence of readings, as may be seen in Table I. Moreover, the testimony of the "Neutral" witnesses has a remarkable consistency; the agreements are distributed evenly throughout Matt. This appears to mean that individual members of the "Neutral" text exhibit marked affinities with the Matthean text of Eusebius.

The most remarkable thing about the "Alexandrian" authorities is the fact of their textual loyalty. The result of this consistency within the recension is that the addition of the testimony of good "Alexandrian" witnesses to the testimony of ℵB does not greatly enhance the relationship of the group to the text of Eusebius. The combination ℵBC 33 was made in the interest of exploring all possible combinations of witnesses which would shed light on the text of Eusebius. The significance of bringing these particular witnesses together has proved largely negative in the study of Matthew.

First, the addition of agreements found in BC 33 to those found in ℵ increases the number of agreements from twenty-four in ℵ alone to only twenty-nine in all four sources.

Secondly, the marked contrast between the result of combining "Alexandrian" witnesses and the result of bringing "Caesarean" witnesses together suggests a need for caution in determining "Caesarean" readings. Combining the testimony of the three "Caesarean" witnesses which are most clearly related to each other, Θ 565 700, brings the total of the group's agreements with Eusebius to twenty-three, ten more than the total for 700 alone, and fifteen more than the total for 565 alone. The question naturally arises whether every non-Byzantine variant in these three "Caesarean" MSS is a "Caesarean" reading or whether some might not be due to independent corruption of the still hypothetical "Caesarean" text. It is certain that these manuscripts do not exhibit the same kind of textual loyalty as that observed in the case of "Alexandrian" witnesses.

In the third place, the combination of "Alexandrian" authorities brings to light the fact that among all their agreements with Eusebius, there is not a single variant from the TR in Matt. for which Eusebius has the support of "Alexandrian" authorities only. In other words, the "Alexandrian" witnesses agree with Eusebius a total of twenty-nine times, of which eight are sub-singular (for

which only a few non- "Alexandrian" authorities may be found) and none are singular. The discovery that there are no distinctively "Neutral" readings in this portion of Eusebius' text weakens to some degree the impression left by ℵ's almost unique position as a Greek authority in relationship to Eusebius' text. It suggests that, whatever the relationship of Eusebius and the "Alexandrian" authorities is, the text of Eusebius cannot be explained as a text derived from the "Neutral." On the other hand, the hypothesis that the "Alexandrian" witnesses have in their textual history some dependence upon a text closely related to the one used by Eusebius must be considered a possibility.

The result of analyzing the Eusebian text of Matthew has been the discovery that no one of the "Great Texts" can be claimed as Eusebius' text. Instead, the evidence points toward a text that cannot be explained in terms of the conventional categories. If the fifty-four Eusebian variants[1]) from the TR for which "Alexandrian", "Caesarean," and „Western" testimony is available are studied closely, it will be found that seventeen readings are common to all three groups. "Caesarean" and "Western" authorities agree on five, "Neutral" and "Caesarean" on five, "Neutral and "Western" on four. Fourteen are found in "Western" witnesses alone, five of these being OL without any other support. Nine are distinctively "Caesarean". The total of "Western" agreements is forty, of "Caesarean" thirty-six, of "Neutral" twenty-six. This summary of the relationship of the "Great Texts" to Eusebius' text of Matthew points to a text closest to the "Western" and farthest from the "Alexandrian" with the "Caesarean" about midway between.

This suggests that the nature of Origen's agreements with Eusebius should be explored more fully with a view to determining, if possible, the element in the text of Origen which is most like that of Eusebius. In six of the sixteen cases of Eusebius' and Origen's agreement upon variants from TR, both preserve a reading common to all three groups of witnesses. Three readings are preserved only in New Testament manuscripts of the "Neutral" and "Caesarean" authorities. One reading is "Neutral" and "Western". Another is "Caesarean" and "Western". One is found only in other Fathers. One is "Caesarean." Three are "Western". The total number of "Neutral" agreements is ten, of "Caesarean" eleven, and of D-OL

[1]) Readings for which patristic support alone has been found are omitted at this point.

eleven. Two of the readings found in straight-text representatives of the "Neutral" and "Caesarean" group, but not in D or OL, are found in "Western" Fathers (Clement and Irenaeus). The significant support for those readings upon which Eusebius and Origen are in agreement is from the "Caesarean" and "Western" groups, with the "Western" witnesses predominating. This simply repeats the description of Eusebius' text which was reached apart from Origen's testimony.

One other line of evidence must be introduced. There is a marked tendency in Eusebius to reject the "eccentricities" of each of the "Great Texts." This became apparent in an analysis of Eusebius' agreements *with TR* which showed him in frequent disagreement with the special readings of ℵ ,D, OL, and "Caesarean" authorities. Lest this should be misinterpreted as suggesting that Eusebius' text was really Byzantine, two further facts may be mentioned. First, most of Eusebius' agreements with TR also are found in the Nestle text. Second, in those infrequent cases where Eusebius' agreement with TR means disagreement with NESTLE, his readings are almost without exception found in pre-Byzantine witnesses and have some claim to be primitive.

On the basis of this presentation of the evidence, what conclusion can be drawn as to the text of Matt. used by Eusebius? The chief witnesses for the Matthean text of Eusebius are "Caesarean" and "Western," with "Western" witnesses slightly in the ascendancy. His text was not distinctively "Neutral," yet "Neutral" support is consistent and strong. The position of the OL indicates that Eusebius made use of a type of Greek text which is significantly related to that version. Eusebius' ignorance of Latin makes it virtually impossible that his quotations were influenced directly by the Latin version. Therefore, the connection between the two is to be sought in Eusebius' use of a Greek text very similar to that upon which the OL is based. But the strong position of all the recensions in relation to Eusebius' text of Matt. makes it impossible to describe his text as belonging to any of the conventional categories.

In the light of this evidence it seems necessary to deny that the historian's text of Matt. may be comfortably housed in any of the conventional pigeon-holes of textual criticism. It rather seems to give us a challenging glimpse of what might be described as a pre-recensional text. In Matt. (but not in John [1]) the absence of

[1]) See again, *Journal of Biblical Literature*, LXXV (1956), 137-142.

uniquely "Neutral" readings might make possible its description as a text similar to VON SODEN's I-text; and it may be recalled that von Soden regarded Eusebius as the best witness to I. [1]) On the other hand, the prominent position of ℵ and B as consistent supporters of Eusebius' readings, taken with Eusebius' frequent failure to attest recensional variants, suggests that VON SODEN's I category may be too specific. If this defiance of unconventional as well as conventional textual categories is frustrating, it may also serve to remind us of the continuing necessity of assembling and evaluating the total testimony to the text of the NT. If much of the evidence will not take its place under the traditional textual divisions, then this means that evidence is at hand which demands new categories and fresh theories.

---

[1]) *Die Schriften des Neuen Testaments*, I Teil, II Abteilung, (Göttingen, 1911), p. 1494.

THE CRYPTOLOGY OF PARABLES IN ST. MARK'S GOSPEL

BY

T. A. BURKILL

M.A., B.D., S.T.M., Ph. D., D. Phil.

According to St. Mark's fundamental doctrine, the Messiahship of Jesus is a fact, yet a fact which may not be openly proclaimed to the world until the Son of Man has risen again from the dead. It is evidently for this reason that the demons are enjoined to silence since they with their powers of supernatural insight are able to perceive the truth which is veiled from mortal eyes. And it is for the same reason, as we learn from iv 10 ff., that Jesus addresses the multitude in parables. For in the evangelist's interpretation (and contrary to normal expectations) the parables of Jesus are not meant to make plain the essential content of the message of salvation, but to obscure it; they are a means of guarding the mystery or secret of the kingdom of God. Such is the most natural meaning of the text as it stands in iv 10 ff., and the various attempts which have been made to obtain a different interpretation arise from a failure to appreciate the evangelist's doctrinal point of view. One may conjecture that behind the present text there is a saying of Jesus which had a different import and which was worked over by the evangelist for theological reasons; but of the meaning of the passage as it now exists there can be no reasonable doubt, and it is with the significance of the gospel as it is, not as he thinks it ought to be, that the exegete is primarily concerned.

Apart from the eschatological discourse in xiii 3-37, the section in which St. Mark expounds his theory of the function of the parables (iv 1-34) is the longest section in the gospel that is entirely concerned with the Lord's teaching. The three parables it contains — the sower (vv. 3-8), the seed growing secretly (vv. 26-29) and the mustard seed (vv. 30-32) — are not intended to give an exhaustive account of the teaching, but are presented as particular illustrations of its general character; vv. 2 and 33 imply that the evangelist has selected them from a larger collection. All three deal with the phenomenon of growth in nature and suggest that the great spiritual

harvest of the kingdom will most certainly come despite the lowliness of its beginnings in the ministry of Jesus. Perhaps it was because of their message of confidence in the ultimate triumph of the kingdom that St. Mark selected them and chose to insert them here, for in the two previous chapters Jesus is for the most part engaged in conflict with his opponents, who in iii 6 conspire to bring about his destruction and in iii 22 go so far as to declare that he is possessed by Beelzebul, the prince of the demons. Although the people generally do not realise it, the mysterious forces of the Almighty are at work on the side of the little group of disciples gathered round their Master, and their cause must finally prevail.

The opening verse of the section was probably composed by the evangelist to provide an appropriate setting for the teaching in the general framework of the gospel; it seems to refer back to iii 9 where Jesus requests that a small boat be held in readiness so that he can put out to sea should the crush of the thronging crowd become too great; and this verse occurs in a pericope (iii 7-12) apparently written by St. Mark as a summary account of the nature and the effect of the Lord's activities in Galilee. The immediate introduction to the parable of the sower in v. 2 may have already existed in the evangelist's source; it should be compared with the words 'and he said' which in vv. 26 and 30 introduce the parables of the seed growing secretly and of the mustard seed respectively. It is possible that the explanation of the parable of the sower (vv. 13-20) was also included in the source, for v. 13 presupposes that the disciples have asked for the meaning of this particular parable, whereas in v. 10 they inquire about the significance of parabolic teaching in general and receive the required reply in vv. 11 f. [1]). With its emphasis on the things which prevent the word from coming to its proper fruition, the explanation makes the parable more obviously an exhortation to be on one's guard against the ill-effect of tribulation, anxiety and the like. Assuming that this explanation was found in the source, St. Mark probably modified the original question by substituting the plural 'the parables' for the singular 'the parable' (v. 10); he may also have added the words

[1]) In his article concerning public pronouncement and private explanation in the gospels (*Ex. T.*, vol. 57 (1945-46), pp. 175 ff.) Dr. DAUBE gives some rabbinic analogies which exemplify the three characteristics: - 1. A pronouncement by the master for public consumption; 2. A question by the disciples after the departure of the outsiders; 3. An explanation of the public pronouncement given by the master to the disciples in response to their inquiry.

'when he was alone' and was perhaps responsible for appending 'with the twelve' to 'they that were about him''. If this is so, the source, with its particular question and with its distinction between the parable and the explanation, would afford the evangelist with a good opportunity for setting forth his general doctrine concerning the significance of the Lord's teaching in parables.

The explanation of the parable of the sower is followed in vv. 21-25 by a group of sayings continuing the private instruction to the disciples. These traditional sayings, assembled perhaps by St. Mark himself, evidently give further expression to the general theory expounded in vv. 11 f. Whatever meanings may have originally been attached to them, in their present context they can only refer to the secret of the kingdom granted to the disciples but withheld from the multitude. They indicate that one day the veil will be uplifted and the secret will be made manifest to the world; at a later stage (ix 9) we gather that the great disclosure will not be made before the Son of Man is risen from the dead. But in the meantime the disciples are to be on the alert, for more truth is yet to be imparted to them; to him who has more shall be given. But with v. 25 this private instruction comes to an abrupt end since in v. 26 Jesus is once again speaking in parables to the multitude. At this point it seems as though St. Mark has temporarily lost sight of the situation, otherwise he would have introduced the parable of the seed growing secretly with some such notice as that to be found in viii 34a. An alternative view is that he regards the two parables in vv. 26-32 as further explications of the parable of the sower. But this exegesis is probably incorrect, for the explanation of vv. 13-20 is self-contained and gives the impression of being complete in itself; also, the words 'with many such parables' in v. 33 most naturally refer to the seed growing secretly and to the mustard seed as well as to the sower; and, finally, it is suggested in vv. 35 f. that Jesus has *just* been speaking to the multitude (and not to the disciples alone) whom he now leaves by crossing the sea. In vv. 33 f., with which this relatively extensive section of teaching closes, the evangelist again refers back to the general doctrine of vv. 11 f.

The significance of vv. 10-12 has been the subject of much controversy and they must now be examined in detail; they read:-

> "And when he was alone they that were about him with the twelve asked him (about) the parables. And he said to them,

> To you is given the mystery of the kingdom of God, but to those who are without all things are done in parables in order that
>
> SEEING THEY MAY SEE AND NOT PERCEIVE,
> AND HEARING THEY MAY HEAR AND NOT UNDERSTAND,
> LEST THEY SHOULD TURN BACK AND IT BE FORGIVEN THEM."

In this passage St. Mark makes a sharply defined distinction between the disciples, who are entrusted with the mystery of the kingdom, and the uninitiated masses, who are permitted only to hear the teaching in parables. The saving truth of the gospel is hidden behind the parables from the profane eyes of the general public, but the divine secret is granted to the favoured company of the elect. The parables are designed to conceal the truth from the multitude; and they are obscure in themselves. To be understood they must be accompanied by special clarifications such as the explanation of the parable of the sower given in vv. 13-20. That the evangelist regards the parables as being of the nature of riddles which require solutions, is made clear in the general ising comment of vv. 33-34:-

> "And with many such parables he spoke the word to them as they were able to hear it; and without a parable he did not speak to them; but privately to his own disciples he explained all things."

Thus truth which lies in the form of parables is truth concealed [1]); and it is revealed only to those who are privileged to belong to the fellowship of the disciples.

St. Mark's conception is therefore opposed to the common supposition that the parable, as a concrete representation of its subject-matter, is designed as a means of facilitating comprehension. That he should come to think of the nature of parabolic discourse in this way, though surprising to us at first sight, would be a natural consequence of his doctrine of the messianic secret. The true import of the Lord's teaching, as well as of his mighty works, was concealed from the multitude, and since the teaching preserved in the tradition was to a large extent in parabolic form, it would come to be assumed that this form must have been chosen for the set purpose of screening the truth. Moreover, it is evident

[1]) For this notion. cp. Justin: *Tryph.* 52; *Ep. Barn.* 17, 2 cited in WREDE: *Das Messiasgeheimnis* (Göttingen, 1901), p. 63, n. 1.

that the parables were handed down and circulated in the churches isolated from their original contexts, with the result that the question of their precise significance would not infrequently become a debatable matter [1]). For a parable would normally be spoken in response to a particular situation which would exercise control over the meaning and limit the application. But with the loss of such contextual control much greater scope would be afforded for the contemplation of alternative possibilities in the way of interpretation, and adapted meanings would be supplied under the pressure of prevailing needs and purposes. Thus standards of interpretation would establish themselves pragmatically; and perhaps under the influence of primitive notions associated with epiphanies and greatly emphasised in the mystery religions, it would be felt that the right standards could be known only by the initiated few as distinct from the unchristian public outside. With regard to the parable of the sower, for example, was it originally intended to comfort the disciples—not all work for the kingdom fails, though some of its efforts may seem to be futile? Or was it a warning to the people against the disastrous consequences of indifference to the word of God? Or was it simply a statement of theological fact [2])—some will be saved and others lost? The explanation of the parable which follows in vv. 14 ff. limits the meaning and it is granted only to the disciples. Besides showing the influence of an allegorising tendency, it is more definitely hortatory than the parable itself; it exhorts the reader not to be like those who fail to make the right response to the word and to be on his guard against the evils to which they succumb.

In St. Mark's view, however, over and above the secret meanings concealed in the particular parables, there is the fundamental secret which is common to them all since, as it seems, it concerns the person of him who composes the parables. Admittedly, the evangelist offers no formal explanation of what precisely he understands by the mystery of the kingdom of God. He assumes that his

---

[1]) Cp. BULTMANN: *Die Geschichte der synopt. Tradition* (Göttingen, 1931), pp. 216 f. In the course of his penetrating criticisms of Dr. V. TAYLOR's commentary of St. Mark's gospel (London, 1952) Dr. MORTON SMITH observes — 'Whether or not Jesus intended the parables to conceal the true purport of his teaching, there has certainly been enough disagreement about their meaning to make defensible the opinion that they are deliberately obscure' (see *Harvard Theological Review*, vol. 48 (1955), p. 31).

[2]) WELLHAUSEN (*Das Evangelium Marci* (Berlin, 1903), p. 34) conjectures that Jesus was reflecting on the effects of his own teaching.

meaning is clear as, indeed, it is when the passage is considered in the light of the doctrine of the book as a whole [1]). He is referring to the truth disclosed by the heavenly voice at the baptism—the truth hitherto unrecognised by mortals, but known to the demons—that Jesus is the Messiah, the Son of God; and the passage may be said to point forward to viii 27 ff. where Peter, as the representative of the elect, confesses that his Master is the Messiah and where the disciples are at once forbidden to divulge their newly-acquired knowledge of the truth. It appears, therefore, that St. Mark in iv 11 is not thinking of the kingdom of God in any abstract sense, whether as a future or as a present reality, but of the kingdom as it is embodied in the person of Jesus the Messiah. In other words, the reference is to the saving message of the apostolic preaching or the essential content of the Christian gospel; the phrase 'the kingdom of God' has similar significance in Acts i 3, for example, where 'speaking the things concerning the kingdom of God' means 'preaching the gospel' (cp. Acts viii 12; xix 8). 'Those who are without or outside' are accordingly those who cannot accept the good news of the Messiahship of Jesus which the apostolic preachers proclaim to the world. They are outside, not literally, but rather in the sense of being uninitiated into the Christian mystery of salvation. That such is the meaning is indicated in iv 10 where, while it is stated that Jesus is alone, there is no report of his having entered a house or other building. The multitude, being addressed in parables, are prevented from knowing the mystery of God, the secret which, according to Col. ii 2 f., is none other than 'Messiah in whom are hidden all the treasures of wisdom and knowledge' (cp. Col. i 25 ff.). They are strangers to the essential truth of the church's message and, in consequence, are excluded from the blessings enjoyed within the fellowship of the Christian communities.

But it is important to notice that, according to St. Mark's doctrine, the distinction between the uninitiated public and the disciples is by no means an absolute one, for to the end of the book the latter fail to understand the mystery with they are entrusted. Despite all the esoteric instruction which the elect are privileged to receive, they show no signs of making progress in the way of understanding. Although they continue to witness the mighty

[1]) Cp. WREDE: *op. cit.*, pp. 57 ff.

works performed by Jesus, they do not see in them a disclosure of the Messiah's power. Even after Peter's confession of the Messiahship in viii 27 ff., the real significance of the secret still eludes their grasp. That which is hidden for the purpose of being made manifest, must remain hidden for the time being; as we learn from ix 9, full manifestation can only come when the Son of Man is raised from the dead. Thus it is not to be thought that an impassable gulf separates the favoured few from the multitude of outsiders for, prior to the resurrection, the elect may adumbrate but cannot fully represent those who possess the truth of the apostolic faith.

The incapacity of the disciples is brought out by the questions of iv 13 which follow immediately after the intimation of their sacred privilege:-

> "And he says to them. Do you not understand this parable? and how will you understand all the parables?"

Having asked these two questions Jesus proceeds to give the explanation of the parable of the sower. Perhaps the questions already existed in St. Mark's source, the evangelist himself, as we have previously suggested, being responsible for the insertion of vv. 11 f. However this may be, in their present context the questions evidently contain a rebuke. They imply that those who are permitted to stand behind the screen of parabolic obscurity and who are favoured with the mystery of the kingdom ought to apprehend the meaning of this particular parable since this particular meaning is easier to understand than the fundamental secret which is involved in them all. But on the basis of St. Mark's doctrine we know that the disciples are not yet in a position to understand the mystery, as the illumination bestowed by the resurrection-appearances still belongs to the future. The passage thus presents us with a historical difficulty, the situation being such that the disciples are expected to understand something which, by the very nature of things, they are precluded from understanding. It is probable, however, that the evangelist was unaware of this problem, for his attitude was quite different from that of a modern historian. Doubtless, from the historical point of view, the situation is as intolerable as the factual implication of v 43, for example, where those who witness the miracle of the little girl's revival are forbidden to make known what they have seen. Accordingly, as in the case of v 43, if exegesis is to do justice to the evangelist, the questions of iv 13 must be interpreted in the light of the writer's theological

conviction and religious purpose. St. Mark is persuaded that the Messiahship, though a secret, is a fact, and he intends his readers to understand this truth. For those who have ears to hear and eyes to see, the parables, no less than the mighty works of Jesus, manifest his divine Sonship; and therefore, when the evangelist allows the disciples to be rebuked for not perceiving the reality which the parables disclose, he is drawing the attention of his readers to the fact of the Messiahship which, while being clear to them, was not yet comprehended by the disciples. From St. Mark's own standpoint, the Messiahship is an obvious fact, an open secret constantly being revealed in the Lord's words and works; and it is this view which asserts itself in the questions of iv 13 and makes a demand of the disciples for insight similar to his own and, it may be added, to that of his readers. The evangelist's perspective being the correct one, the disciples ought to perceive what he perceives!

The same kind of demand is made in a similar fashion elsewhere in the gospel. Thus in the account of the stilling of the storm, when calm has been miraculously restored, Jesus at once turns to his disciples and asks them:-

"Why are you fearful? have you not yet faith?" (iv 40).

The evangelist himself has the necessary faith which enables him to apprehend the miracle as a disclosure of the Lord's messianic power, and the questions put to the disciples are an indication that the real character of the miracle is only understood when it is perceived in this particular aspect. Men ought to recognise the truth wherever it is to be found, and therefore the disciples ought to have the faith by which the truth in this case can be recognised. But the disciples merely continue to be greatly afraid and say one to another:

"Who then is this, that even the wind and the sea obey him?" - a rhetorical question to which the reader is expected to supply the obvious answer:-

"He is Messiah, the Son of God."

A closer parallel to the questions of iv 13 is provided in vii 18 where St. Mark is again concerned with the secret meaning contained in a parable—this time, the parable about what defiles a man. The parable is given in vii 15; Jesus enters a house away from the multitude and his disciples ask him for an explanation of the parable in v. 17 (v. 16 is omitted by many ancient authorities and is probably a later interpolation); in v. 18 Jesus asks the disciples why they are thus without understanding also, that is, like the

multitude; and in vv. 18b-23 the explanation of the parable is presented. It will be noticed that these four sections closely correspond to the parts of iv 3-20 where, excluding vv. 9 and 11 f., we have the parable of the sower in vv. 3-8, the disciples' request for an explanation in v. 10, the rebuke of the disciples implied in the questions of v. 13, and the explanation of the parable in vv. 14-20. No less than five further questions of the same character as those of iv 13 occur in viii 13-21, the passage which concerns the secret significance of the miracles of the loaves. Jesus and his disciples are crossing the sea and, according to viii 14, they have forgotten to take bread, though they have one loaf in the boat with them. In v. 15 Jesus issues a warning against the leaven of the Pharisees and the leaven of Herod, and it seems to have no logical connection either with what precedes or with what follows. Perhaps it was a traditional saying which found its way into this context through the association of ideas; it was felt to be appropriate that a saying which mentioned leaven should introduce a conversation about bread [1]). Despite the fact that there is one loaf with them in the boat, the disciples in v. 16 begin to reason one with another because they have no bread, apparently misunderstanding the saying about the leaven; and Jesus proceeds to rebuke them for their obtuseness by asking the questions which follow in vv. 16 f.-

> "Why do you reason because you have no bread? Do you not yet perceive, neither understand? Have you your heart hardened? Though you have eyes, do you not see, and though you have ears, do you not hear?"

He then reminds them of the two miraculous feedings and ends the conversation by again asking:

> "Do you not yet understand?"

Thus the disciples ought to see the secret significance of the miracles of the loaves; that is to say, they ought to understand what the evangelist apparently means his readers to understand, namely, that Jesus is none other than the Messiah and Lord whose presence

[1]) In ix 49 f. there is a little group of sayings concerning salt, which also may have been brought together through the association of ideas. The Lord's warning (without any reference to Herod) appears in a different context in Lk. xii 1 where the leaven of the Pharisees is taken to denote their hypocrisy; in Mt. xvi 12 the warning is against the teaching of the Pharisees and Sadducees. We know that in rabbinical literature the term 'leaven' was used to symbolise the evil disposition in human nature (cp. S-B, vol. 1, pp. 728 f.) and this may provide the clue to its original meaning in the Lord's warning.

is discerned at the church's sacramental meals of fellowship and who imparts spiritual food for the nourishment of the souls of the elect. To use terminology derived from Jn. vi 22 ff., he is the bread of life which comes down from heaven and the one true loaf that is with the disciples in the ship [1]).

Accordingly, in St. Mark's representation of the matter, the disciples are not so sharply distinguished from the uninitiated multitude as iv 11 f. might lead us to suppose; the mystery of the kingdom may be granted to the disciples, but they are unable to

---

[1]) In his article in *J.T.S.*, n.s., vol. 3 (1952), pp. 161 ff. Dr. G. H. Boobyer contends that St. Mark does not regard the miracles of the loaves as prefigurements of the eucharist. Among his arguments are — 1. Expressions such as εὐχαριστεῖν and κλᾶν ἄρτον were not yet technical terms of eucharistic practice. 2. In Cor. x 1 ff. St. Paul associates the eucharist with the manna received by the Israelites in the wilderness, but St. Mark connects the miracles of the loaves with the leaven of the Pharisees and of Herod (viii 15); 3. The multitudes fed, not accepting Jesus as the Messiah, were not suitable for admittance to a eucharist or even to a symbolical enactment of one. 4. For St. Mark, wine as well as bread was an essential element of the eucharist (cp. xiv 22 ff.). 5. The abundance of food stressed in viii 14 ff. does not fit in happily with St. Mark's idea of the eucharist as depicted in xiv 22 ff. 6. In Jn. vi 27 the fourth evangelist contrasts the temporal bread of the miracle with the eternal bread of the eucharist. 7. As Lohmeyer suggested, the leaven of the Pharisees and of Herod in Mk. viii 15 probably refers to possessive Jewish nationalism, a religious and political aspiration shared by both Pharisees and Herodians who would keep the vineyard (xii 7) and the bread (vii 27) for themselves; the disciples are to beware of such exclusivism; the children's bread is to be shared with the Gentiles, for the Messiah can supply more than enough spiritual food for all nations. We agree with Dr. Boobyer in his positive thesis, summarised under the last heading, but hold that he errs in his complete rejection of the view that St. Mark connected the miracles of the loaves with the eucharist. 1. Terms such as εὐχαριστεῖν, though not technical, *were* associated with the eucharist. 2. St. Mark could have made the connection in question without being acquainted with 1 Cor. x 1 ff. 3. The multitudes certainly do not make ideal communicants, but the same could be said of the company that gathered with Jesus in the upper room; in St. Mark's view, prior to the resurrection, the disciples can only imperfectly represent the elect. 4. Though wine is not mentioned in connection with the miracles of the loaves, the word 'bread' could on occasion cover both elements of the sacrament; it would seem that in Jn. vi 48 ff. 'I am the bread of life' means 'I am the bread and wine of life'. 5. Though there is no reference to an abundance of food in Mk. xiv 17 ff., an abundance is doubtless taken for granted in a spiritual sense. 6. The contrast between the temporal or physical and the eternal or spiritual is applicable to the eucharist itself; and St. Mark in viii 14 ff. applies the distinction to the miracles of the loaves. We conclude therefore that St. Mark does associate the miracles of the loaves with the eucharist; but, as is generally the case with the philosophical notion of anticipation, the prefigurements are imperfect in the sense that they lack certain qualities possessed by the actuality they prefigure.

understand it. On the other hand, in St. Matthew's gospel the disciples fully comprehend the secret meanings of the parables; as we read in xiii 51:

"Have you understood all these things? They say to him, Yes". Whereas the multitude is blind, the disciples see. It is true that in xiii 18-23 the disciples are given the explanation of the parable of the sower (cp. xiii 36-43; xv 15-20) and that in viii 26 and in xvi 8 the disciples are rebuked for having insufficient faith. Nevertheless, they more truly represent God's chosen that they do in St. Mark's portrayal, and in xiii 10-18 (the parallel to Mk. iv 10-13) their eyes and ears are called 'blessed' because they see and hear the things which many prophets and righteous men vainly aspired to apprehend. To them it is given *to know* the mystery or mysteries [1]) of the kingdom of Heaven and, as xiii 51 seems to imply, they can generally grasp the meanings of the parables without the aid of special instruction. But it would be erroneous to think that, in St. Matthew's view, the meaning of a parable lies on the surface or that the method of teaching in parables is employed in order to facilitate apprehension of the truth. Admittedly, the fact of the Messiahship is not concealed from the general public to the extent that it is in St. Mark's gospel, but the parables are hardly a means of its manifestation. Although they may contain truths which have been hidden from the foundation of the world (xiii 35), those truths are not revealed save to the few who are endowed with special insight, that is, to the disciples. Indeed, it appears from xiii 12 f. that parables are inflicted upon the public in order to remove what little capacity they have, presumably, by putting them into a state of mental confusion [2]). Because they are dull-witted they are addressed in parables, and this has the effect of making them still more obtuse; but the disciples since they are generally capable of seeing through the parables, are favoured with further powers of insight into the truth. Thus, in an important sense, St. Matthew's standpoint approaches that of St. John: the

[1]) Although most witnesses support the plural 'the mysteries' in Mt. xiii 11, it is possible that this reading is the result of assimilation to Lk. viii 10, which also has the infinitive 'to know.' In the latter passage the expression 'the mysteries' seems to refer simply to the secret meanings of the parables.

[2]) This view is supported by the position of the parables in St. Matthew's scheme of rearrangement in Mt. v-xiii; just as the Lord restricts his miraculous activities among his own people for their unbelief (Mt. xiii 58), so he addresses the public in parables as a punishment for their unresponsiveness.

Messiah of apostolic belief is made manifest to the world in the person of Jesus of Nazareth, but human understanding is so perverse that he who is revealed passes unrecognised by the majority of men [1]).

St. Mark, too, is facing the problem set by the failure of men to recognise the Messiahship and in iv 11 f. he offers a partial solution. Jesus was not accepted for what he really was because the truth was hidden from the multitude by the teaching in parables, and it was part of the divine purpose that the Messiahship should be concealed in this way. Jesus deliberately chose to address the people in parables for the purpose of preventing them from knowing his real nature, or, to express the same doctrine in different language, it was predetermined in God's plan of salvation that the parables should guard the mystery of the kingdom. This is the point of the quotation of Is. vi 9 f. a passage which seems to have been frequently employed in early Christian apologetics to explain the rejection of the gospel by the Jews (cp. Jn. xii 37 ff., Acts xxviii 25 ff.). Thus, when a sustained attempt is made to appreciate the thought of the evangelist, it is seen that vv. 11 f., so far from being an absurdity or a piece of historical nonsense [2]), are meant to express an important theological truth; it is only when the chapter is treated as though it were an essay in objective biographical statement that these verses cause difficulty.

An objection which is sometimes made against the natural meaning of vv. 11 f. is that it stands in conflict with such sayings as that in iv 21 and more particularly with the teaching of the parable of the sower [3]). The lamp is not screened but placed on the stand and the seeds fall on the bad as well as on the good ground. As we have already suggested, however, when v. 21 is read in conjunction with v. 22, the implication seems to be that the lamp *is* hidden, though only for a limited period. It is concealed in order that it should be made manifest on some future occasion. With respect to the parable of the sower, the explanation given in vv.

---

[1]) This doctrine is not altogether absent from St. Mark's gospel; it seems to be implied in such passages as ii 1-12; ii 23-28; xii 1-12; xiv 62.

[2]) For this phrase, cp. T. W. Manson's essay in *Studies in the Gospels* (Oxford, 1955; ed. by D. E. Nineham), p. 220.

[3]) Cp. C. G. Montefiore: *The Synoptic Gospels* (London, 1927) vol. 1, pp. 101 f.

15-20 shows that St. Mark takes it to be primarily an indication of various evils which hinder different types of hearer from making the right response to the preaching of the word, and when construed in this sense it does not contradict the doctrine that the parables guard the mystery. This doctrine is concerned with something more ultimate, namely, the divine purpose evinced in the Lord's method of speaking to the multitude in parables. And it does not imply that the parables are meaningless; they contain a meaning, but the meaning cannot be grasped by hearers who are without the necessary insight. In St. Mark's view, those who belong to the multitude are hearers of this kind and they could be described in terms of one or other of the three classes who, in the explanation of the parable of the sower, fail to bring the word to its proper fruition. Thus, from one point of view, it may be said that the multitude does not respond to the word because their spiritual capacities are marred through evil influences, or, from another point of view, that the parables conceal the truth from the multitude by holding a meaning which they cannot apprehend. In vv. 11 f., however, St. Mark is not content to state the fact of the multitude's insensibility to the secret since he wishes to refer their non-acceptance of the Messiahship to the divine purpose. He therefore affirms not merely that the parables hide the truth from the multitude, but that they are actually intended to do so, and this affirmation, while going beyond what is indicated in the explanation of the sower parable, does not contradict it. The conception of purpose is introduced, whereas in relation to the parable of the sower this conception does not seem to have been present to the mind of the evangelist. It is true, of course, that a sower sows his seed in order to obtain as large a harvest as possible. But such an observation is hardly relevant to the discussion, for in vv. 11 f. St. Mark is dealing with the purpose of God which, in this particular instance, happens to coincide with that of the preacher of the word. Moreover, although the sower may normally seek a maximum harvest, the fact remains that some of the seeds generally fail to come to fruition; and it may be presumed that the evangelist, with his strong monotheistic faith in the sovereignty of God, would, in the last resort, regard this fact as a consequence and not as a frustration of God's overruling purpose.

Generally, when exception is taken to vv. 11 f., objections seem to be raised on the subjective ground that Jesus could not

possibly have intended the simple imagery of his parables to conceal the essential truth of his message from the people. And if this prepossession is discounted, as it should be by the exegete who seeks to appreciate the evangelist's position, it is seen that the various proposals which have been made for emending the passage, are left with very insecure support. These proposals may be conveniently divided into two classes, namely, those which concern the translation and those which concern the Greek text. A typical example from the first class is the suggestion that the ἵνα in this context should be translated 'because' and the μήποτε 'perhaps'. From such passages as Jn. viii 56 and Mt. xxv 9 it is argued that these translations are linguistically permissible; also, St. Matthew may have understood St. Mark's ἵνα in a causal sense, since in xiii 13 he replaces it by ὅτι. The meaning would then be that the multitude are taught in parables because of their dull-mindedness, and the purpose of their being so addressed is to make it easier for them to understand the message which Jesus proclaims. But even if we allow two unusual translations in so short a passage, the question remains: Why does the evangelist persist in stating that Jesus explains the parables privately to his disciples? If the parables are deliberately designed to facilitate understanding on the part of the dull-minded multitude, surely those to whom the mystery is granted would hardly stand in such need of special elucidations. A further suggestion is that the ἵνα should be construed in a consequential sense, the meaning being that the multitude's failure to comprehend the truth is the result but not the purpose of Jesus' teaching in parables [1]). In connection with this proposal a reference is generally made to a tendency of the Hebrew mind to represent the inevitable consequence of an action as though it were the purpose of the action. Thus in Is. vi 9 f., the passage quoted by St. Mark in v. 12, the prophet is apparently called to preach to the people to the end that they should not repent! Perhaps the writer is in a pessimistic mood and is convinced that the people are so wicked that no success will attend his work, or, as Buchanan Gray suggested [2]), the form of the commission may reflect the discouraging effect on Isaiah of years of fruitless warning.

---

[1]) Cp. H. Pernot: *Études sur la langue des évangiles*, (Paris, 1927), pp. 90 f.

[2]) *Isaiah* 1-39 (I.C.C.), p. 101. Cp. C. F. Kent: *Sermons, Epistles and Apocalypses of Israel's Prophets*, (London, 1910), p. 108, and Skinner: *Isaiah* 1-39 (Camb. Bible), p. 47.

Thus, on the assumption that the words are not ironical, the anticipated or experienced consequence of Isaiah's preaching is here presented as though it were actually God's original intention when he called him to undertake his prophetic task. But it is illegitimate to conclude from such considerations as these that Isaiah's mode of expression does not correspond to his personal conviction or belief. Indeed, in so far as the prophet believed in the divine nature of his vocation, he would regard his prophetic mission and all that it obviously entailed as being in accordance with God's predetermined purpose. Similarly with regard to Mk. iv 11 f., if the evangelist holds that the Lord's parabolic teaching does not meet with the hoped-for response and the people remain unrepentant, he would not take this negative result to be, in an ultimate sense, contrary to the will of God. For the fundamental presupposition of his gospel is that Jesus is the Messiah whose life and work are a fulfilment of God's plan of salvation; and his faith would require him to affirm that the unrepentance which follows as the negative consequence of Jesus' teaching, must have been provided for in God's inscrutable purpose.

A proposal of the second type is made by Dr. T. W. Manson, who contends that the ἵνα is a mistranslation of the Aramaic ד which has several uses, and in the present case should have been rendered by the relative pronoun οἵ [1]). In support of this view it is argued that St. Mark's quotation from Is. vi 9 f. follows the Targum with which it agrees, against the Hebrew and against the LXX, by having the verbs in the third rather than in the second person, and by preferring 'forgive' to 'heal' at the end. The principal difference is that whereas St. Mark has a final, the Targum has a relative form, and the divergence is accounted for by supposing that St. Mark's version arises from a misunderstanding of the Targum as a result of the ambiguity of the ד. Thus the following translation is arrived at:

"To you is given the secret of the kingdom of God; but all things come in parables to those outside, who

SEE INDEED BUT DO NOT KNOW
AND HEAR INDEED BUT DO NOT UNDERSTAND,
LEST THEY SHOULD REPENT AND RECEIVE FORGIVENESS".

---

[1]) See *The Teaching of Jesus*, (Cambridge, 1935) pp. 74 ff.

n this translation the quotation from Is. vi 9 f. is introduced not .s an explanation of the purpose of the teaching in parables, but .s a definition of the people outside: they are those who hear the arables, yet fail to understand them. This means, however, that esus is asked one question and offers the answer to another, for n v. 10 the disciples do not ask for information concerning the nultitude outside, but make inquiries about the significance f the parables. And even as a definition the proposed rendering s not altogether satisfactory, since it would serve equally well as a efinition of the disciples who, no less than the multitude, are nable to grasp the meaning of the parables. Also, the μήποτε still eems to imply that the hearers are not meant to understand and o repent; and the further suggestion that it indicates a factual ondition or a hoped-for contingency—the last clause amounting o a new sentence which ought to be translated 'For if they did, hey would repent .....' or 'Perhaps they may yet repent.....' —gives the impression of being somewhat forced.

Thus there appears to be no cogent reason for modifying he existing text or the ordinary translation of vv. 11 f. The na- ural meaning accords with ideas expressed elsewhere in the gospel, nd in the passage may be discerned an attempt to explain the ion-acceptance of the Messiahship; the true nature of Jesus was a ecret, and the parables were a divinely appointed means of con- ealing the truth from his audience. St. Mark is therefore meeting he same kind of problem as that with which St. Paul deals in Rom. x-xi, but whereas the evangelist here takes the view that the nultitude are prevented from knowing the mystery through the ord's parabolic mode of speech, St. Paul maintains that God ctually dulls the faculties of the Jewish people. As we read in Rom. i 5-8: —

"Even so then at the present time also there is a remnant according to the election of grace. But if it is by grace, it is no longer of works; otherwise grace is grace no more. What then? What Israel seek, this they did not obtain; but the election obtained it and the rest were hardened; as it is written: —

GOD GAVE THEM A SPIRIT OF INSENSIBILITY,
EYES THAT THEY SHOULD NOT SEE
AND EARS THAT THEY SHOULD NOT HEAR,
TO THIS VERY DAY".

Thus, in spite of their differences in standpoint, both thinkers agree that the failure of the people to recognise the Messiahship or, to employ Loisy's words, *l'échec de l'évangile auprès des juifs* [1] was, in the last resort, neither a freak of chance nor even an outcome of human volition, but a provision of God's sovereign purpose [2].

[1]) See *Les évangiles synoptiques*, (Paris, 1907), vol. 1, p. 741. Dr. Morton Smith detects a difference of motive, but the same theory, in vv. 11 f. and v. 34; to use his own words—'In Mk. iv 11 f. the concern is to explain the rejection by the Jews, in iv 34 to discredit outside teachers and justify the disciples' claim to a monopoly of the true, secret doctrine' (*Harvard Theological Review*, vol. 48 (1955), p. 31). The latter motive (which became extremely influential during the second century in the church's conflict with Gnosticism) may well affect St. Mark's thinking to a certain extent, but it does not seem to have the same fundamental importance as the concern to explain the rejection. Similarly, the desire to bring out a contrast between Jesus and the ordinary miracle-worker appears to have a subsidiary part to play in connection with the injunctions to silence.

[2]) There is a reminiscence of St. Mark's theory of the parables in Jn. xvi 25, though here the word παροιμία is used, and it is the disciples, not the general public, from whom the truth is in some sense hidden; as with St. Mark, the concealment is only temporary. But St. John's usual view is that the Messiahship is openly revealed in the world, yet men generally, as it were blinded by the light, cannot see its transcendent glory (cp. Jn. i 9 ff.); and even the disciples cannot fully appreciate its wealth of meaning till the Spirit of Truth leads them into all truth (cp. Jn. xvi 13).

ADDENDUM

For the general thesis of this paper, cp. my article on the injunctions to silence in St. Mark's gospel — *Theologische Zeitschrift*, vol. 12 (1956), pp. 585 ff.

DAS LOGION MARK. X 11 [UND SEINE ABWANDLUNGEN] IM NEUEN TESTAMENT

VON

GERHARD DELLING

Halle (Saale)

Die Synoptiker lassen Jesus an mehreren Stellen ein Verbot der Ehescheidung aussprechen, das in die Form eines Rechtssatzes gekleidet zu sein scheint [1]). Diese Fassung der Aussage Jesu hat besonders in der Geschichte der Auslegung der alten Kirche immer wieder zu dem Versuch geführt, sie kasuistisch zu präzisieren, zumal man sie dort in der bei Matth. vorliegenden Gestalt erörtert. Sie verleitet die alten Ausleger in extremen Deutungen zu der These, die die Intention Jesu völlig missversteht: Jesus fordere die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs der Frau [2]). In Wirklichkeit ist jedenfalls Mk. x 11 inhaltlich kein Rechtssatz, sondern eine konkret formulierte grundsätzliche Äusserung über die Unlösbarkeit der Ehe.

Dass sie in die Form eines konditionalen Relativsatzes gefasst ist, kann angesichts des Sprachgebrauchs anderer Logia nicht verwundern; diese begegnet in den Synoptikern häufig genug — wir nennen nur Worte, die bei Mark. und einem oder (häufig) beiden Seitenreferenten bezeugt sind: Mk. viii 29 (Mt. xii 32, vgl. Lk. xii 10); Mk. iii 35 (Mt. xii 50; gräzisiert Lk. viii 21); Mk. iv 25 (Mt. xiii 12; Lk. viii 18); Mk. viii 34 (εἴ Mt. xvi 27; Lk. ix 23); Mk. viii 35 (Mt. xvi 25; Lk. ix 24); Mk. viii 38 (Lk. ix 26); Mk. ix 37 (Mt. xviii 5; Lk. ix 48); Mk. ix 40 (Lk. ix 50); Mk. ix 41 (Mt. x 42); Mk. ix 42 (Mt. xviii 6); Mk. x 43 f (Mt. xx 26 f; Lk. xxii 26 gräzisiert?); Mk. xi 23 (Mt. xxi 21). Nicht selten finden sich diese bedingenden Sätze innerhalb eines Verses in gleichlaufend oder gegensätzlich parallelen Formulierungen. In dem einen oder anderen dieser Logia könnte die konditionale Form zunächst auch zu einem juristischen Missverständnis verleiten, etwa Mk. iii 29; viii 38, zumal der (relativische) Bedingungssatz im Alten Testament häufig die Form für die Fassung von Rechtssatzungen abgibt (z.B. Gen. ix 6; Dt. xiv 1, 7, 10, 12; xxv 1, 5, 7), vgl. für die Rabbinen [3]) nur Mk. vii 11; Mt. v 5; v 21 (v 22 zeigt deutlich, wie Jesus rabbinische Kasuistik ad absurdum

[1]) Von der unmissverständlichen Prägung des Verbotes in Mk. x 9 = Mt. xix 6 soll im Folgenden nur ganz gelegentlich die Rede sein.

[2]) Z.B. bei Tert. *adv. Marc.* IV 34 (CSEL 47, 534); Augustin. *Retract.* I 8, 9 (CSEL 36, 93); *Herm.mand.* IV 1, 5 f bei permanentem Ehebruch der Frau; weiteres im Reallexikon für Antike und Christentum s.v. Ehescheidung.

[3]) In der Mischna finden sich zahllose Belege.

führen will). Die meisten der genannten, höchst wahrscheinlich alten Logia zeigen jedoch von Inhalt und Zusammenhang her deutlich eine völlig andere Intention: sie geben tatsächlich ein betont religiöses (oder ethisches) Urteil (das gilt in Wirklichkeit auch für Mk. iii 29; viii 38). Dazu gehört auch das Wort Mk. x 11, auf das jetzt eingegangen werden soll.

Die ihm parallelen Stellen der Synoptiker sind im einzelnen nicht ohne Verschiedenheit; das betrifft jedoch weniger die Formulierung — im Aufbau entsprechen sie einander weithin — als den Inhalt. Dieser merkwürdige, scheinbar widerspruchsvolle Tatbestand lässt nach ihrem Verhältnis zueinander fragen, sowohl unter dem Gesichtspunkt der Überlieferungsgeschichte wie unter dem der Auffassung von der Ehescheidung, die sich darin geltend macht. Der parallele Aufbau der Sätze legt die fragende Erwägung nahe, ob sie möglicherweise auf einen einzigen Ausspruch Jesu zurückgehen, der in der Tradition eine verschiedene Ausprägung, ja sogar eine inhaltliche Erweiterung und z.T. Umgestaltung erfahren hat.

Die herkömmliche literargeschichtliche Betrachtungsweise stellt zunächst fest: das Verbot der Ehescheidung wird einerseits im Rahmen eines Streitgesprächs ausgesprochen, innerhalb des Mark. und Matth. gemeinsamen Reiseberichtes, ganz am Anfang der Wanderung nach Jerusalem; Luk. lässt die Perikope aus. Andererseits findet sich das Verbot ohne eine es umgebende Erzählung bei Matth. in der Bergpredigt (v 32), eingefügt in die Reihe von Aussprüchen, in denen Jesus bestimmten Weisungen des Alten Testaments oder der Tradition das neue Verständnis des Gotteswillens mit dem gewaltigen „Ich aber sage euch" entgegensetzt, während es bei Luk. in seiner Umgebung recht isoliert steht — er hat es offenbar als Einzelspruch vorgefunden. Die literargeschichtliche Betrachtung stellt dann weiter fest, dass das Verbot der Ehescheidung den Synoptikern in ihren beiden Hauptquellen vorgelegen hat, der erzählenden (Mark. oder Urmark.) und der sog. Redequelle. Mark hat — so meint man — die letzte entweder nicht gekannt oder nur gelegentlich verwertet, für das Scheidungsverbot jedenfalls nicht; Matth. hat beide benutzt und den isolierten Spruch aus der Redequelle in dem gefügten Bau seiner grössten Jesusrede untergebracht; Luk. hat ihn recht und schlecht, man möchte sagen: irgendwo, eingefügt (xvi 18). Der engere Zusammenhang des Verbots in der Bergpredigt lässt dann die Vermutung aufkommen, dass Matth. den Bericht, der bei ihm und Mark. am Anfang der Reiseerzählung steht (d.h. speziell die Mt. xix 7-9

anders verwertete Tradition), benutzt hat, um aus ihm die Antithese Mt. v 31 f. aufzubauen, damit das Stück formal den es umgebenden entspreche.

Dass das Scheidungsverbot ursprünglich überhaupt isoliert umgelaufen ist, kann man formgeschichtlich daraus folgern, dass es bei Matth. in der jetzigen Erzählung mit einem erneut ansetzenden „Ich sage euch aber" an das Streitgespräch über die Scheidung angehängt ist, während es bei Mark. sogar einer gesonderten Jüngerbelehrung „im Hause" angehört (x 10) — wenn man nicht auch daraus schliessen will, dass das Wort erst in der Gemeinde entstanden ist [1]) (auch daraus: man erklärt ja z.T. Streitgespräche grundsätzlich als Niederschlag von Debatten der Christen mit Nichtchristen).

Endlich kann man noch vermuten, dass hinter beiden Überlieferungen des Scheidungsverbotes in Geschichten- und Redequelle ursprünglich nur *eine* Fassung stand, der die von Mk. x 11 wahrscheinlich am nächsten kommt.

Indessen ist damit allenfalls ein Teil der notwendigen Überlegungen angestellt. Das Verbot der Ehescheidung stimmt zwar in den fünf verschiedenen Fassungen darin überein, dass sich Jesus gegen die Auflösung der Ehe wendet. Richtung, Akzentuierung und Motivierung des Verbots sind jedoch offenbar in ihnen z.T. verschieden. Am seltsamsten erscheint dabei zunächst die verschiedene Fassung *innerhalb* des Matth.; in Lk. xvi 18 ist anscheinend eine Vorstufe beider verwendet. Aber welche Gründe haben zu diesen fünf verschiedenen Formen des Verbots geführt? Und welche ist nicht nur nach formalen, sondern auch nach sachlichen Erwägungen die älteste uns erreichbare?

Dass sie ungefähr in Mk. x 11 vorliegen könnte, lässt sich nicht etwa nur damit begründen, dass die anderen mit der hier gegebenen weitgehend übereinstimmen; die Subtraktionsmethode führt nicht immer ohne weiteres den rechten Weg zur Wiederherstellung der ältesten Überlieferung, wie sich später für den kleinen „Überschuss" bei Mark. zeigen wird. Tatsächlich müssen inhaltliche Überlegungen für unser Urteil entscheidend sein.

---

[1]) Vgl. zu beidem Rud. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*[2] (1931), 25 f. Etwas zurückhaltender urteilt B. über das vorliegende Streitgespräch ebd. 51 f. Weiteres bei Mart. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (1921), 39-41. Mart. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*[2] (1933), 223, 249.

Zunächst kann man für Mk. x 12 vermuten, dass hier der Kernsatz auf die heidenchristliche Situation angewendet wird. Denn rechtlich ist eine Scheidung durch die Frau in Palästina nicht möglich; sie kann dort nur durch den Mann vollzogen werden. Nun ist zwar der Vers auch in anderen Fassungen überliefert. Der Reichstext sagt: „und einem anderen verheiratet wird"; das dürfte indessen nur eine Angleichung an den im Griechischen gewöhnlicheren Sprachgebrauch sein [1]), der das Aktiv für den Mann, das Passiv für die Frau gebraucht. Eine Reihe von „westlichen" Zeugen liest: „weggeht von dem Manne und einen anderen heiratet". Dieser Text dürfte jedoch ebensowenig ursprünglich sein: er besagt ja, dass die Frau nach dem Verlassen des Mannes wieder heiratet; das ist nach jüdischer Ordnung, auf die Josephus sichtlich stolz ist, nicht möglich [2]) — eine Wiederverheiratung der Frau setzt voraus, dass ihr Mann sie in aller Form (urkundlich) freigegeben hat. Jedenfalls müsste die Aussage Jesu so verstanden die volle Zustimmung der Juden finden; dem Zusammenhang nach befindet er sich aber im Gegensatz zur jüdischen Meinung. Und wenn nun gar — was indessen durchaus fernliegt — „heiratet" hier heissen sollte „mit einem anderen zusammen lebt", dann sagte der Satz vollends in Palästina ganz Selbstverständliches.

Nach alledem ist es wahrscheinlich, dass die hesychianische Textform die älteste uns erreichbare darstellt und das Verbot der Ehescheidung mit Mk. x 12 unter möglichst weitgehender Beibehaltung der Form des Kernsatzes auf den ausserpalästinischen Bereich angewendet wird, wo die Frau weithin die Möglichkeit hat, von sich aus die Scheidung durchzuführen. Übrigens geht sie dort z.T. in ziemlich formloser Weise vor sich.

In Palästina ist die These von Mk. x 12, wie gesagt, völlig unanstössig, sie schliesst also auch keine neue Forderung ein. Im Rahmen der heidnischen Umwelt dagegen bedeutet Mk. x 12 einen Protest gegen die Praxis der Zeit und die Auffassung der Ehe, die sich in ihr auswirkt. Mk. x 12 ist offenbar eine sachgemässe, durchaus Jesu Intention aufnehmende Anwendung des Kernsatzes auf die heidnische Welt.

[1]) W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*[4] (1952) s.v. Vgl. zum Ganzen auch Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), 202.

[2]) Josephus, Ant. XV 259. Wenn der Frau die Ehe nicht mehr zumutbar ist, wird der Mann durch einen Rechtsspruch gezwungen, die Scheidung zu vollziehen. Dass Jesus an diesen sehr speziellen Fall denkt, ist indessen durch nichts angedeutet.

In Mt. v 32 wird Mk. x 11 entscheidend verändert; es handelt sich hier um die einzige inhaltlich bedeutsame Abwandlung des *Kern*satzes in der synoptischen Überlieferung (in Mk. x 12 wird er ja nur auf die Frau angewendet): „jeder, der seine Frau entlässt, bewirkt, dass sie zum Ehebruch verführt wird" [1]), oder „dass sie die Ehe bricht". Jedenfalls wird hier zunächst gesagt, dass die *Frau* im Falle einer Scheidung durch den Mann bei einer Wiederverheiratung schuldig wird in bezug auf die erste Ehe. Diese wird durch die zweite Ehe gebrochen; jüdisch gedacht: die Frau vergeht sich an ihrem ersten Mann. Dass hier jüdisches Denken nachwirkt, könnte deshalb naheliegen, weil diese Abwandlung des Kernsatzes im Matth.-Ev. steht, das ja gelegentlich judenchristliche Sätze weiterzugeben scheint. Die jüdische Auffassung sieht weithin die Ehe vom Blickwinkel des Mannes aus: dieser hat einen Anspruch auf die Frau, die ihm „ausgesondert" ist; die übliche Trauformel lautet: hitqadši li = sei mir ausgesondert (Qidd. ii 1); sie wird nur vom Manne ausgesprochen, nicht dagegen von der Frau.

Nun enthält Mt. v 32 jedoch eine auffallende Spannung — die eigentliche Schuld an der Verletzung der ersten Ehe wird dem Manne zugewiesen, der die Scheidung vollzieht: „jeder, der seine Frau entlässt, macht, dass..." Er trägt also die Hauptverantwortung für den Ehebruch, den doch die Frau (durch die zweite Ehe!) begeht. Einerseits wird die jüdische Denkweise festgehalten, indem in der zweiten Hälfte des Satzes die Auffassung durchschlägt, dass das Recht des Mannes auf seine Frau durch deren Wiederverheiratung verletzt wird; und diese Auffassung — dass nämlich die Ehe nur vom Standpunkt des Rechtes des Mannes auf seine Frau beurteilt wird — ist die in der Antike allgemein übliche, trotz mancherlei gegenteiliger Äusserungen der Philosophen (vor allem der pythagoreischen, aber auch der popularphilosophischen Richtung) und des Alltages. Andererseits setzt sich auch in Mt. v 32a eine Anschauung durch, die dem üblichen Denken der Zeit radikal widerspricht. Und man muss sagen, dass sie es ist, die dem Satz schliesslich die entscheidende Prägung gibt. Nicht die Frau trägt die tiefste Schuld an der Verletzung der ersten Ehe durch eine zweite, sondern der Mann, der die Scheidung vollzogen hat, wenn auch das Schuldigwerden der Frau durch die Wiederverheiratung nicht in Abrede gestellt wird. Wenn man vollends übersetzen darf:

[1]) Bauer, a. a. O., s.v.; vgl. Fr. Hauck, *Theolog. Wörterb. z.N.T.* IV, 737 s.v.

„dass sie zum Ehebruch verführt wird", ist die Verantwortung der Frau mindestens formal abgeschwächt, indem ihr zweiter Mann an der Schuld des Ehebruches beteiligt wird.

Die zweite Hälfte von Mt. v 32 (die inhaltlich mit der von Lk. xvi 18 völlig übereinstimmt) redet nun ausschliesslich von der Verantwortung des zweiten Mannes; damit wird indessen innerhalb von Mt. v 32 weder die Mitschuld der Frau geleugnet, noch gar die Verantwortung des ersten Mannes gestrichen; in Mt. v 32 und Lk. xvi 18 werden einfach die beiden Aussagen nebeneinandergestellt. Formal könnte auch dieser Satz — „wer eine (von einem Manne) Entlassene heiratet, begeht Ehebruch" — vom jüdischen bzw. vom üblichen antiken Standpunkt ausgehen: das Recht des ersten Mannes wird verletzt; das könnte man zunächst vor allem für Mt. v 32b in der Verbindung mit V. a annehmen. In Lk. xvi 18 ist V. b jedoch mit dem inhaltlich unveränderten Kernsatz verbunden; es liegt nahe zu vermuten, dass Lk. xvi 18 die ältere Fassung darstellt und der Hauptsatz von Mt. v 32a eine (richtige) Folgerung aus V. b ist. Dann ist die zweite Vershälfte in Lk. xvi 18 eine Folgerung aus der ersten: auch der zweite Mann zerstört die erste Ehe, deren Band unlöslich ist; er vergeht sich natürlich am ersten Manne, er vergeht sich aber auch an der Frau; das Entscheidende ist dann jedoch: er vergeht sich gegen Gottes Willen, der die Ehe zu einer untrennbaren Gemeinschaft von Mann und Frau gesetzt hat. Auch Lk. xvi 18 b wäre dann nicht ein Rechtssatz, sondern ein in Gottes Ordnung gegründetes ethisches Urteil. Auch diese Ergänzung des Kernsatzes wäre legitim, aber nicht nur eine Anwendung wie Mk. x 12, sondern eine bedeutsame Weiterführung, die die Unvereinbarkeit der Scheidung mit dem Schöpferwillen Gottes in einer neuen Konsequenz deutlich macht.

Der Kernsatz erfährt jedoch in beiden Matth.-Stellen je eine Erweiterung, die umstritten ist nach der Seite der Ursprünglichkeit wie nach der des Sinnes. Dem griechischen Text nach ist der Zusatz verschieden; inhaltlich wird er von dem jeweiligen Ausleger gleich gedeutet. Mt. xix 9: „jeder, der seine Frau entlässt — nicht auf Unzucht hin — ..."; v 32: „jeder, der seine Frau entlässt — abgesehen von der Sache (dem Grund [1]) der Unzucht..." (Unzucht, Hurerei ist hier offenbar wie anderswo im Sinne von Ehebruch gebraucht [2]). Die katholische Exegese hat sich z.T. nachdrücklich,

[1]) Beide Möglichkeiten auch bei BAUER, a.a.O., s.v.

[2]) Vgl. die Literatur bei BAUER ebd., s.v. πορνεία.

nter Aufwand von viel philologischem Scharfsinn und mit Heranziehung von möglichst reichem lexikalischem Material [1]), bemüht u zeigen, dass dieser Zusatz in beiden Fällen nicht exklusiv, ondern inklusiv gemeint ist: „*auch* nicht wegen Hurerei", „ganz bgesehen davon, ob womöglich" Ehebruch vorliegt, also: auf einen Fall, und neuestens ist auch in der evangelischen Auslegung enigstens gefragt worden, ob man die „Ehebruchklausel" nicht n diesem Sinn verstehen könne [2]). Aber „nicht" und „auch nicht", nicht einmal" (Mt. xix 9) ist im Griechischen ebenso gut unterscheidbar wie im Deutschen; auch die Versuche, dem griechischen ausserhalb" von v 32 einen einschliessenden Sinn zu geben statt es ausschliessenden, kann man nicht als gelungen betrachten (dem ntsprechend deutet die neuere katholische Exegese beide Stellen veithin so, dass Jesus den Fall des Ehebruchs vom Scheidungserbot ausnimmt [3])). Allerdings ist der Stil von Mt. xix 9 merkwürdig ungeschickt; aber das kann seinen Grund eben darin aben, dass das „nicht auf Grund von Hurerei" nicht ursprünglich st. Übrigens fällt auf, dass die sog. Ehebruchklausel nicht denselben Vortlaut hat. Sie ist wohl vom Verfasser des Matth. bereits in erschiedener Fassung übernommen. Vielleicht wurde sie in den riechischen Wortlaut eingefügt, nachdem dieser sich bereits erfestigt hatte (Mt. xix 9 stimmt sonst buchstäblich mit Mk. 11 überein!). Der auf jeden Fall zunächst nur in Palästina umaufende Zusatz wäre dann in verschiedener Übersetzung in den ereits fest geprägten griechischen Text eingedrungen. Jedenfalls st nicht einzusehen, warum Mark. die Ehebruchklausel gestrichen aben sollte.

Der Zusatz liesse dann Jesus eine alternative Stellung beziehen u dem Streit zwischen Hillel und Schammai, von denen der

---

[1]) K. Staab, *Die Unauflöslichkeit der Ehe und die sog. „Ehebruchsklauseln" bei Mt. v 32 und xix 9, Festschr. Ed. Eichmann* (1940), 435-452; ders., *Zur Frage der Ehescheidungstexte im Matthäusevangelium*, Zeitschr. f. kath. Theologie 67 (1943) 36-44. Arth. Allgeier, *Alttestamentliche Beiträge zum neutestamentlichen Ehescheidungsverbot*, Theol. Quartalschr. 126 (1946), 290-299.

[2]) H. Ljungman, *Das Gesetz erfüllen*, Lunds Univ. Årsskrift N.F. Avd. 1, Bd. 50, 6 (1954), 81 zu Mt. v 32, ohne Bezugnahme auf andere Ausleger.

[3]) Vgl. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*[5] (1941), 105, 369. Ganz unbefriedigend Joseph Sickenberger, *Zwei neue Auffassungen zur Ehebruchsklausel bei Mt*, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 42 (1949), 202-209, bes. 208: S. bezieht „die Mt.-Klauseln auf die damalige jüdische Ehe, als auf eine nicht sakramentale Ehe".

erste die Scheidung in jedem Falle erlaubte, während der letzte nur Ehebruch der Frau als Grund für die Entlassung anerkannte. Jesus habe sich, so sagte man in der palästinischen Christenheit, völlig auf die Seite Schammais gestellt. Er habe den strengsten Standpunkt eingenommen, den das offizielle Judentum haben konnte.

Man hat die sog. Ehebruchklausel für „unentbehrlich" erklärt, weil Jesus sich nicht schützend vor die Sünde der Frau gestellt habe, die „neben ihrem Mann auch noch mit einem Liebhaber verkehre" [1]). Es ist indessen durch nichts angedeutet, dass die Klausel diese extreme Situation im Auge habe. Die rabbinische Erwägung denkt bei der Wendung „etwas Schändliches" (eigentlich „Blösse"; Dt. xxiv 1) zunächst an den konkreten Fall unkeuschen Handelns, nicht an ein festes „Verhältnis". Dass Jesus seinerseits die Scheidung im Falle der Untreue „für erlaubt erklären"[2] könnte, wäre vielleicht denkbar. Aber um die Erörterung bestimmter „Fälle" geht es ihm offenbar nicht; er will nicht nach rabbinischer Art einen neuen Rechtssatz aufstellen (wo bliebe auch der Fall der Untreue des Mannes?). Das zeigt sich auch an der Unmöglichkeit, hier etwa Mt. xviii, 22 in die Erörterung einzubeziehen.

Mk. x 11 enthält am Schluss zwei Wörter über den von uns bisher so genannten Kernsatz hinaus: wer seine Frau entlässt und eine andere heiratet, der bricht die Ehe „gegen sie", ihr gegenüber. Ich möchte vermuten, dass diese beiden Wörter im Laufe der Weitergabe des Spruches gestrichen wurden, weil man ihre Absicht nicht verstand. Formal sind sie in der Tat überflüssig, sowohl wenn man sie auf die erste [3]), wie wenn man sie auf die zweite Frau bezieht [4]); bei der letzten Deutung sind sie gewiss auch inhaltlich unnötig. Bezieht man sie indessen, wie es sachlich am nächsten liegt, auf die erste Frau, so unterstreichen sie das Unerhörte der Forderung Jesu, indem sie betonen: eben diese bestehende Ehe wird so völlig zerstört wie in einem sündhaften Ausbruch aus einer ungeschiedenen Ehe.

Denn in dieser Richtung geht ja auf jeden Fall die Meinung des Kernsatzes. Er will nicht einen Kasus festsetzen: eine Ehe kann

[1]) Ad. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929), 179 f. Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*[4] (1922), 241 behauptet im Gegenteil, es sei nicht an Ehebruch gedacht, der ja mit dem Tode bestraft worden sei, sondern an „alles buhlerische Gebahren". In Wirklichkeit war die Möglichkeit des Vollzugs der Todesstrafe nach rabbinischem Recht jedoch nur unter ganz bestimmten Bedingungen gegeben.

[2]) Sprachgebrauch und Verfahren der Rabbinen steht hinter der Formulierung von Mt. xix 3; Mk. x 2; Jesus wird aufgefordert, wie sie für verboten oder für erlaubt zu erklären.

[3]) So die meisten Ausleger.

[4]) Lohmeyer a. a. O. 198 übersetzt: „buhlt mit ihr", eine unwahrscheinliche Deutung von ἐπί mit Akk.

nach Gottes ursprünglichen Willen, der jetzt — im eschatolo-ischen Jetzt der anbrechenden Heilszeit — verwirklicht werden oll) zwar geschieden werden — man darf dann nur nicht wieder eiraten [1]). Jesus lehnt vielmehr die Scheidung der Ehe schlechthin b — das ist die Voraussetzung von Mk. x 11 auch dann, wenn das Vort erst nachträglich mit dem Vorangehenden verbunden wurde. achlich setzt es jedenfalls V. 6-9 voraus.

Jesus will ja gewiss nicht die schlechte alte Kasuistik — die inter V. 11 steht, auch wenn das in V. 2-5 Geschilderte formal nhistorisch wäre [2]) — durch eine bessere neue ersetzen [3]). Sondern . 11 fasst das Verbot der Ehescheidung so, wie Jesus seine Sätze ft fasst: in einer anschaulichen Aussage, die ein konkretes, ty-isches Geschehen schildert.

Dieser typische Vorgang ist hinsichtlich der Ehescheidung der, lass ein Mann von seiner Frau loskommen will; ein Grund wird icht genannt, jeder Grund ist unwichtig, wie in der Praxis auch ür das jüdische Recht: der *Mann* scheidet ja dort die Ehe, kein Richter, dem er plausible Gründe vorlegen müsste. Der Wille des Mannes ist zureichender Scheidungsgrund; wenn die Frau über die achliche Berechtigung der Scheidung anderer Meinung ist als er, o hat sie keine juristische Handhabe, diese Meinung durchzu-etzen [4]). — Der Mann scheidet die bestehende Ehe normalerweise icht, weil er die Ehe überhaupt ablehnt, sondern weil er die Ehe nit *dieser* Frau nicht fortzusetzen wünscht. Deshalb heiratet er wieder, selbstverständlich; er ist nach jüdischer Auffassung vor Gott sogar dazu verpflichtet, sofern er nicht schon Kinder hat; edenfalls hat sie nichts gegen eine solche zweite Ehe einzuwenden.

Diesen konkreten Vorgang beschreibt Jesus, der jederzeit in einer Umgebung und in der seiner Zuhörer vorkommen kann. ‚Jeder", der so tut, sagt Jesus — der seine Frau wegschickt; iblicherweise heiratet er dann eben eine andere — jeder, der so tut, begeht Sünde vor Gott, die Sünde des Ehebruches.

---

[1]) So interpretiert — natürlich ohne den Satz in der Klammer — Eth. Stauffer, *Theol. Wörterb. z. N.T.* I, 648.

[2]) Welche die ältere Anordnung des Gesprächsganges ist, die in Mk. x 3-9 oder die in Mt. xix 4-8 vorliegende, ist für unsere Untersuchung nicht von Gewicht.

[3]) Vgl. Ghd. Gloege, *Vom Ethos der Ehescheidung*, Gedenkschrift für Werner Elert (Berlin 1955), [335-358] 340. Vgl. auch G. Bornkamm, *Die Stellung des Neuen Testaments zur Ehescheidung*, Evang. Theologie 7 (1947/48), 283-285.

[4]) Eine Scheidung ohne ernsthaften Grund kann sich für den Mann allenfalls finanziell ungünstig auswirken.

Natürlich ist formal die Anwendung der Vokabel „ehebrechen" begründet im zweiten Teil des Vordersatzes, der den konkreten Vorgang schildert: „und heiratet eine andere". Man kann ja formal die Ehe nicht brechen ohne einen Dritten. Aber sachlich will Jesus offenbar nicht sagen: du „darfst" deine Frau entlassen, wenn du nur nicht wieder heiratest. Ganz gewiss hängt das Verbot der Ehescheidung in der Fassung von Mk. x 11 damit zusammen, dass die Ehe fortbesteht, auch wenn der Mann sie auflöst. Aber es kommt Jesus nicht darauf an, nun die räumliche Trennung an die Stelle der Scheidung zu setzen [1]) (obwohl er sie für extreme Fälle vielleicht „erlaubt" hätte). Jesus gibt hier überhaupt keine Regeln für das Verfahren in einzelnen Situationen. Er stellt nur in konkreter Formulierung den Kernsatz auf, von dem her die Entscheidung in allen einzelnen Fällen bestimmt sein muss für Menschen, die den Gotteswillen verwirklichen wollen (das wollen ja die Fragesteller bei Matth. bzw. die Jünger, an die sich Jesus bei Mark. wendet). Die Entscheidung selbst wird ihnen damit nicht abgenommen; sie wird allerdings aufs äusserste verschärft.

Die konkrete und zugleich äusserst zugespitzte Art zu reden, wie sie auch sonst in den Synoptikern begegnet, macht die Herkunft unseres Satzes von Jesus wahrscheinlich. Das wird bestätigt durch die Schilderung der Reaktion der Jünger — der Jünger Jesu! — in Mt. xix 10; sie zeigt den völligen Gegensatz, in dem die Auffassung Jesu zu der seiner Umwelt steht. Die, die hier reden, haben durchaus verstanden: der Satz Jesu widerspricht gänzlich dem Nützlichkeitsstandpunkt. Dann lieber gar nicht heiraten! Warum eigentlich nicht? die so sprechen, erkennen, was Jesus mit seinem Satz sagt: Ehe ist unbedingte Bindung durch Gott. Das wäre für Jesus selbstverständlich auch, wenn Mk. x 7-9 nicht vorausginge; aber wir können nun diesen Gedankengang heranziehen, auch wenn er äusserlich nicht immer mit V. 11 verbunden war: sachlich hängen beide zusammen. Eine blosse Trennung widerspräche der Bindung durch Gott vor ihm genau so wie die Scheidung: Mann und Frau sind eine Person. Dieses Einssein wird vom Leiblichen her abgeleitet (das ist für das Eheverständnis Jesu durchaus wichtig); aber die Meinung ist nach V. 9 gewiss nicht die, dass es sich darauf beschränkt: Gott hat zusammengefügt; er hat die Ordnung der Ehe als die eines unlöslichen Einsseins gesetzt; von daher ist auch die einzelne Ehe untrennbar.

[1]) So deutet die katholische Theologie üblicherweise die Matth.-Fassungen.

Der palästinischen Situation entsprechend redet Jesus ursprünglich nur von dem Mann als dem Scheidungswilligen. Ihm wird — in einem für die Umwelt unerhörten, Widerspruch herausfordernden Tun — sein Herrenrecht genommen. Aber nicht so, dass nun auch der Frau das Recht gegeben wird, die Ehe zu lösen. Herr der Ehe ist allein Gott; und er will sie ungeschieden haben.

Natürlich ergeben sich mancherlei Verbindungslinien zwischen unserem Logion und Mt. v 28 f., nicht nur durch die formale Verwandtschaft. Es handelt sich um die gleiche Unbedingtheit der Bindung in der Ehe, die hier durch den unreinen Gedanken an eine andere Frau im Kern zerstört wird. Auch hier geht es nicht nur um ein formales Unrecht gegenüber dem Ehepartner, um die Verletzung seines Anspruches, sondern um die wesenhafte Auflösung der Ehe. Dass Mt. v 29 nicht kasuistisch gemeint sein kann, ist selbstverständlich; das macht die kasuistische Deutung von Mk. x 11 nicht wahrscheinlicher. —

Natürlich ist es denkbar, dass die Frage der Ehescheidung nicht nur einmal so in den Gesichtskreis Jesu getreten ist, dass er sich zu einer Äusserung darüber veranlasst sah. Solche Äusserungen könnten in Sätzen wie Mk. x 5-9. 11 prägnant zusammengefasst sein. Tatsächlich fügt sich V. 11 jedenfalls ohne weiteres an das V. 2-9 Berichtete an, so dass beides gut dem gleichen Geschehniszusammenhang angehören kann.

Überlieferungsgeschichtlich hat das Wort Mk. x 11 jedoch sein eigenes Leben gehabt [1]). Es wird öfters vorgekommen sein, dass Sprüche auch losgelöst von dem Geschehen weitergegeben wurden, mit dem sie ursprünglich verbunden waren. Grundsätzlich muss es nicht einmal als ausgeschlossen gelten, dass die Konsequenz, die in Lk. xvi 18b aus dem Satz in V. a gezogen wird,

---

[1]) Auch wenn man als sicher annimmt, dass nur Mk. x 11 auf Jesus zurückgeht, lässt sich die Traditionsgeschichte der behandelten Abwandlungen nicht mit Sicherheit in ein zeitliches Schema bringen. 1) die älteste Fassung wäre natürlich Mk. x 11, von der bald ἐπ' αὐτήν gestrichen wurde. In dieser Form wurde das Logion 2) einerseits ergänzt zu Lk. xvi 18, 3) andererseits zu Mt. xix 9. 4) Lk. xvi 18 wurde abgewandelt zu Mt. v 32 (mit einer entsprechenden Ergänzung wie in Mt. xix 9). (Natürlich ist damit nicht gemeint, dass der Verfasser des Matth. das Luk.-Ev. vorliegen hatte — die Stellenangaben bezeichnen lediglich die Textformen. Und Mt. v 32 enthielt möglicherweise schon die Ergänzung, als diese Fassung aus der von Lk. xvi 18 entstand.) 5) Andererseits wurde Mk. x 11 — völlig unabhängig von den Änderungen 2)-4) — ergänzt durch V. 12. Das zeitliche Verhältnis der Vorgänge 2), 3) und 5) zueinander ist nicht festlegbar.

gelegentlich von Jesus gezogen wurde. Prägnanter kommt das Besondere, das Jesus seiner Welt sagen will, ohne sie zur Geltung. Mit grösster Wahrscheinlichkeit dürfte die nur bei Matth. vorhandene Einschränkung des Scheidungsverbotes nicht von Jesus stammen. Entsprechendes gilt für die inhaltliche Abwandlung des Kernsatzes in Mt. v 32 a. Auch Mk. x 12 gehört wohl nicht Jesus selbst an. In welchem Masse diese formalen Weiterbildungen des Urlogions auch sachlich Jesu Meinung zu entfalten scheinen, wurde oben angedeutet.

LA MISSION DE PAUL „À JÉRUSALEM" (ACT XII 25)

PAR

DOM JACQUES DUPONT
Brugge

L'énigmatique verset 25 du ch. xii des Actes soulève bien des problèmes. Problème historique: quelle est cette visite charitable que Paul fit à Jérusalem en compagnie de Barnabé, et qu'il ne mentionne pas dans l'énumération que l'Epître aux Galates donne de ses voyages à la Ville sainte? Problème littéraire: comment se fait-il que Luc mentionne deux fois la même visite, ou bien s'agit-il d'une visite différente de celle d'Act xi 30? Et voilà mise en question l'histoire du ministère de Paul et la valeur de ce qui nous en est dit dans les Actes. Mais il se pose d'abord un problème de critique textuelle particulièrement ardu: quelle est exactement la teneur primitive de ce verset? C'est à cette difficulté, dont la solution conditionne les autres problèmes, que nous voudrions nous attacher ici.

Commençons par lire le verset, en faisant abstraction d'une ponctuation qu'il faudra précisément mettre en cause: Βαρναβᾶς δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλημ πληρώσαντες τὴν διακονίαν συμπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μᾶρκον. Nous avons déjà eu l'occasion de constater qu'en bonne méthode on devrait s'en tenir à la leçon εἰς Ἰερουσαλήμ [1]; elle a notamment pour elle d'être la *lectio difficilior*. Mais cette recommandation peut devenir un obstacle si la leçon est difficile au point de ne fournir aucun sens acceptable: c'est pour cela que nous avons cru devoir l'abandonner en traduisant les Actes [2], et nous nous en sommes expliqués dans une note [3]. Nous n'avions cependant pas la conscience parfaitement tranquille; la publication récente d'un article de R. W.

---

[1] *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents* (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, Fasc. 17), Louvain, 1950, p. 52.

[2] *Les Actes des Apôtres*. Introduction de L. Cerfaux (La Sainte Bible... de Jérusalem), Paris, 1953, p. 117.

[3] „*Revinrent de Jérusalem*" (*Actes, XII*, 25), Revue Biblique, LXII, 1955, p. 49-52.

FUNK [1]) et celle du grand commentaire de E. HAENCHEN [2]) nous donne l'occasion de reprendre la question de plus près.

Après avoir étudié la tradition manuscrite, nous nous efforcerons de déterminer le sens du verset dans le contexte où Luc l'a placé; nous passerons ensuite en revue les diverses explications susceptibles d'être envisagées.

I. LA CRITIQUE TEXTUELLE

1° *Les témoins du texte*

Un coup d'oeil sur le petit apparat de Nestle donne un premier aperçu de la situation. Là où nous avons écrit εἰς Ἰερουσαλήμ avec un groupe de manuscrits, un autre groupe écrit ἐξ Ἰερουσαλήμ, et un autre groupe encore ἀπὸ Ἰερουσαλήμ; une partie de la tradition ajoute par surcroît: εἰς Ἀντιόχειαν. Avant de porter un jugement, il importe évidemment de mieux connaître les témoins de ces différentes leçons. A ce point de vue, la précieuse édition de ROPES [3]) reste trop sommaire. L'édition de MERK est plus abondante, mais, comme trop souvent, elle fausse le problème en omettant purement et simplement la leçon ἀπὸ Ἰερουσαλήμ: l'étudiant qui n'aurait que cette édition en main ne peut pas soupçonner qu'elle existe. C'est donc à l'édition de VON SODEN qu'il faut remonter: malgré tous ses défauts, elle reste notre meilleure source d'information; les données supplémentaires fournies par TISCHENDORF sont sans importance dans notre cas. SODEN, plus complet, fournit aussi une première classification des témoins. Cette classification doit être revue. A ce point de vue, le travail de MERK marque déjà un certain progrès. Nous reprendrons donc les données de VON SODEN, en suivant l'ordre proposé par MERK; sans d'ailleurs nous cacher que cet ordre ne peut être considéré comme définitif [4]).

---

[1]) *The Enigma of the Famine Visit*, Journ. of Bibl. Lit., LXXV, 1956, p. 130-136.

[2]) *Die Apostelgeschichte* (MEYER's Komm., III, 10e éd.), Goettingue, 1956.

[3]) *The Beginnings of Christianity, Part I. The Acts of the Apostles*, edited by F. J. FOAKES-JACKSON and K. LAKE, Vol. III, *The Text of Acts*, by J. H. ROPES, Londres, 1926: voir p. 114.

[4]) Ce procédé est celui qu'a suivi B. RIGAUX: *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens* (Etudes Bibliques), Paris, 1956. On consultera utilement le ch. viii de l'Introduction (p. 281-307) consacré à la critique textuelle: la portée de ce bref exposé dépasse le cas des épîtres pauliniennes.

La leçon ἐξ Ἰερουσαλήμ est adoptée par la plupart des éditions [1]); c'est d'elle que nous partirons. Elle est représentée, pour le groupe H (Alexandrie), par ℵ* A 33 [2]); pour le groupe D, par 913 1765 // 1891 242 522 206 1758 429 / 1739 [3]) 323 440 216; pour le groupe Ca, par 1838 // 547 1319 256 38 // 1522.

La leçon ἀπὸ Ἰερουσαλήμ est représentée, pour le groupe H, par B*? 1175 [4]); pour le groupe D, par D E 614; pour le groupe Ca, par 1898 181 431 // 1827 1873 927 // 226^{c} 209*.

La leçon εἰς Ἰερουσαλημ est celle du reste de la tradition; elle est attestée notamment dans le groupe H par ℵ B 81 [5]), dans le groupe K par H L P et la grande masse des témoins byzantins.

L'addition εἰς Ἀντιόχειαν se trouve, pour le groupe H, dans 104; pour le groupe D, dans E 913 1765 // 1891 242 1758 / 1739 2298; pour le groupe Ca, dans 431 307 // 1838 // 547 460*.

Il faut ajouter le témoignage des versions; il joue à peu près uniformément en faveur de *ab hierusalem*, la préposition pouvant correspondre à ἐξ ou à ἀπό. Une exception importante: le plus ancien codex sahidique (Brit. Mus. Or. 7594, du IVe siècle) [6]) lit „à Jérusalem", mais ajoute, comme les autres témoins sahidiques, la peshitta et perp: „à Antioche". Les leçons marginales de la syriaque héracléenne témoignent généralement en faveur du

---

[1]) Tischendorf (8a), B. Weiss, Blass, Soden, Souter, Nestle, Merk, Vogels, Bover. En revanche, Westcott-Hort laissent εἰς dans le texte et mettent ἐξ en note avec le signe des leçons suspectes. Zahn et Clark tiennent pour ἀπό.

[2]) Le copiste du *Sinaïticus* avait d'abord écrit ἐξ, puis l'a effacé pour mettre εἰς. L'*Alexandrinus* est, pour les Actes, un temoin du groupe B M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du M.T., Deuxième Partie, Critique textuelle, II, La critique rationnelle* (Etudes Bibliques), Paris, 1935, p. 410). Sur le codex 33, „le prince des minuscules", de type B, on peut voir la notice de W. H. P. Hatch, *Facsimiles and Descriptions of Minuscule Manuscripts of the N.T.*, Cambridge Mass., 1951, p. 78 et pl. III. Il faut cependant ajouter que, pour avoir tout son poids, l'autorité de ce manuscrit devrait être confirmée par celle du 326, dérivé du même archétype (cf. Ropes, *op. cit.*, p. cclii).

[3]) Sur 1739, cf. B. Rigaux, *op. cit.*, p. 291; sur son témoignage pour le texte des Actes: M.-J. Lagrance, *op. cit.*, p. 420 et 459 s. (S. Lyonnet).

[4]) Codex du XIVe siècle, mais auquel Soden reconnaît une autorité égale à celle de 81 (cf. Ropes, *op. cit.*, p. cclii).

[5]) Pour les Actes, 81, malgré sa date récente (1044), est un des meilleurs témoins du texte B, presque aussi bon que B lui-même (cf. Lagrange, p. cx10).

[6]) Edité par Budge en 1912. Je le cite sur la base de la collation de H. Thompson dans son édition du papyrus Chester-Beatty, de date plus récente: *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge, 1932; voir p. xxiv et p. 36.

texte „occidental"; ici on lit: „à Jérusalem". C'est également ainsi que lit Ephrem [1]).

Constatons et regrettons en terminant la carence des papyri et de C, qui sont sans témoignage sur notre verset.

2° Critique des témoignages

(1) La leçon εἰς a pour elle l'avantage du nombre: avantage assez mince en l'occurrence, étant donné le peu d'autorité de la tradition byzantine. Elle est la leçon des deux chefs de file de la tradition alexandrine ℵ et B; mais ce n'est pas sans une certaine ambiguité, puisque dans les deux cas les copistes avaient d'abord écrit ἐξ ou ἀπό. Elle est en tout cas bien connue en Egypte à une date ancienne; elle a la faveur du ms 81, bon témoin alexandrin, et du plus ancien témoin de la version sahidique. Elle est attestée en même temps par Ephrem et sy$^{h\ mg}$, témoins qualifiés du texte „occidental".

La leçon ἐξ est également connue en Egypte, mais on ne la trouve pas chez les témoins les plus spécifiquement „occidentaux". Le témoignage des codices de type intermédiaire est souvent affaibli par le fait qu'ils ajoutent εἰς Ἀντιόχειαν, comme s'ils avaient tout de même voulu garder d'une certaine manière le εἰς.

La leçon ἀπό est certainement ancienne. Il semble que le copiste de B avait d'abord écrit ἀπό, pour se raviser et le remplacer par εἰς. Outre quelques manuscrits de type intermédiaire, elle figure dans D et dans 614, témoin habituel du type D.

A s'en tenir au témoignage de la tradition, la leçon εἰς paraît se trouver en meilleure posture sans pouvoir cependant être considérée comme critiquement certaine.

(2) Si on cherche à comprendre les divergences de la tradition, la leçon εἰς prend nettement l'avantage. Ses deux concurrentes sont divisées contre elles-mêmes et se présentent comme deux corrections opérant dans le même sens. On comprend qu'à partir de εἰς Ἱερουσαλήμ, on ait corrigé tantôt en ἐξ, tantôt en ἀπὸ Ἱερουσαλήμ; on comprendrait beaucoup plus difficilement qu'à partir de ἐξ Ἱερουσαλήμ, on ait obtenu non seulement εἰς Ἱερουσαλήμ, mais aussi ἀπό; même difficulté si l'on part de ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. La leçon εἰς Ἱερουσαλημ peut donc expliquer les deux autres, ce qui n'est le cas pour aucune de celles-ci.

---

[1]) Cf. J. H. Ropes, *op. cit.*, p. 416.

Cette remarque est valable même contre l'hypothèse qui voit dans εἰς Ἰερουσαλήμ la reprise mécanique d'une formule stéréotypée [1]). Il est très vrai que l'expression „revenir à Jérusalem" se rencontre fréquemment chez Luc (Luc ii 45; xxiv 33, 52; Act i 12; viii 25; xiii 13; xxii 17), mais cela peut difficilement suffire à transformer en une formule stable une notation neutre et liée de près au concret; si même cette explication rendait compte du glissement de ἐξ à εἰς, le problème du passage de ἐξ à ἀπό resterait entier. C'est encore l'existence de la variante ἀπό qui empêche de faire appel à une confusion possible entre ἐξ et εἰς, qui d'ailleurs ne se ressemblent guère, ni pour l'oeil ni pour l'oreille (εἰς prononcé *is*).

La leçon εἰς permet donc d'expliquer les deux autres, tandis que ἐξ et ἀπό n'expliquent pas leurs concurrentes. A cet égard, la leçon εἰς a plus de chances que les deux autres d'être la leçon primitive.

(3) C'est également en faveur de la leçon εἰς que joue le principe critique qui veut qu'on accorde la préférence à la *lectio difficilior*. Elle est même si difficile, nous le verrons, qu'on est obligé de se demander si elle peut fournir un sens acceptable. Attentif au sens du texte qu'il transcrit le copiste sait que Paul et Barnabé s'étaient rendus à Jérusalem (xi 30). Il voit que le verset suivant transporte la scène à Antioche (xiii 1). Comment ne serait-il pas surpris de trouver ici la mention d'un voyage à Jérusalem? On comprend sa tentation de rendre au texte un sens qui paraît obvie.

BARTLET a essayé de retourner l'argument [2]). En xi 30 il n'a été question que d'un voyage en Judée. Le copiste, étonné de voir les délégués repartir de Jérusalem, a pu trouver plus normal qu'ils y reviennent. Explication irrecevable, à laquelle il suffit d'opposer pour l'instant le fait de l'addition „à Antioche", qui montre avec évidence la manière dont les copistes anciens ont compris le texte et ont pu être tentés d'en préciser le sens.

Pour les copistes qui ont ajouté „à Antioche", la leçon „à Jérusalem" faisait difficulté. C'est cette leçon qu'on devait normalement vouloir „améliorer" par une leçon plus facile. A ce titre encore, la variante εἰς Ἰερουσαλήμ est critiquement préférable.

On peut donc conclure: le jeu ordinaire des règles de la critique textuelle oblige à s'en tenir à la variante εἰς Ἰερουσαλήμ. On n'a

[1]) H. VON SODEN suggère cette explication dans son apparat en faisant précéder d'une référence à Luc ii 45 les attestations en faveur de εἰς Ἰερουσαλήμ.

[2]) V. BARTLET, *Note on Acts xii* 25, Journ. of Theol. Studies, IV, 1903/04, p. 438-440: voir p. 439.

pas démontré que Luc a effectivement écrit ces mots, mais que ce sont eux qui sont au point de départ de la tradition du texte. Pour arriver au texte réellement primitif, il faut tenir compte du contexte, du sens naturel de la phrase dans l'ensemble du récit auquel elle appartient.

II. CRITIQUE LITTÉRAIRE

1° *Sommaire rédactionnel*

Les v. 24 et 25 constituent une petite unité littéraire entre le long récit consacré à la persécution d'Hérode (xii 1-23) et le ch. xiii qui raconte le départ en mission de Paul et Barnabé. Cette unité littéraire se rapproche de nombreuses unités du même genre qui parsèment l'oeuvre de Luc, évangile et Actes: les sommaires rédactionnels [1]). C'est à la lumière des pièces similaires qu'il faut juger de nos deux versets. On pourra se rendre compte ainsi du rôle qu'ils jouent dans la composition du récit: conclusion d'une section, en même temps qu'élément de transition vers la section suivante.

Relisons les deux versets: Ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο. Βαρναβᾶς δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συμπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μᾶρκον. Le thème du v. 24 était déjà celui de vi 7: Καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν, καὶ ἐπληθύντο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἰερουσαλὴμ σφόδρα, πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει. On le retrouve dans xiii 49: διεφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου δι' ὅλης τῆς χώρας; et encore dans xix 20: Οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν [2]). L'évangile de l'Enfance fournit un thème analogue, Luc i 80: Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι; ii 40: Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίᾳ, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό. Inutile de multiplier davantage les exemples, puisque ce v. 24 ne nous intéresse que d'une manière indirecte [3]).

Luc profite souvent de ces sommaires pour introduire une indication de changement de scène; il le fait en signalant le voyage

---

[1]) Cf. H. J. Cadbury, *The Summaries in Acts*, in *The Beginnings...*, V, p. 392-402.

[2]) Au lieu de τοῦ κυρίου ὁ λόγος (B ℵ* A), la tradition antiochienne lit: ὁ λόγος τοῦ κυρίου; on peut penser que tel était déjà le sens de la leçon alexandrine et qu'ainsi la leçon antiochienne n'est qu'une *lectio facilior*. Cf. E. Haenchen, *ad loc.*

[3]) Cf. Act. ix 31; xvi 5; Luc ii 52; iv 15, 32; vii 17; viii 39.

qui fait passer du lieu où se sont déroulés les événements racontés à celui où se joueront les événements qui vont suivre. Nous venons de relever le sommaire de Luc ii 40; lisons le v. 39: Καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ἐπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέθ. Signalons encore le sommaire double de Luc iv 14-15: Καὶ ὑπέστεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν· καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ. Καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.

Les sommaires qui décrivent un changement de scène, ou simplement un déplacement, un voyage, sont très nombreux; mais il arrive aussi que le sommaire signale, au contraire, un séjour qui se prolonge; c'est le cas dans Act xv 35: Παῦλος δὲ καὶ Βαρναβᾶς διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Parmi les sommaires indiquant un mouvement, celui de Act i 12 est particulièrement intéressant pour nous, car il se continue par un catalogue comparable à celui de xiii 1, suite immédiate de notre v. 25. On lit donc dans i 12: Τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος. Relevons encore viii 25: Οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου ὑπέστρεφον εἰς Ἱεροσόλυμα, πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαριτῶν εὐηγγελίζοντο; viii 40: Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.

Quelques versets avant celui qui fait l'objet de cette étude, on rencontre une transition très caractéristique entre les deux épisodes dont se compose le chapitre xii. Luc a raconté la délivrance miraculeuse de Pierre: la scène se passe à Jérusalem; vient ensuite le récit de la mort du persécuteur, et ceci se passe à Césarée. La transition est assurée par ces mots du v. 19: καὶ κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισάρειαν διέτριβεν. „Puis il descendit de Judée et alla séjourner à Césarée". Transition parfaite, bien qu'elle fasse hésiter les traducteurs, qui se demandent s'il faut rapporter εἰς Καισάρειαν à κατελθών ou à διέτριβεν. La seconde explication nous paraît devoir être préférée [1]).

[1]) Contre E. Jacquier, B. Botte, E. Osty, J. Renié, J. Dupont, etc. Le cas n'est pas le même que celui de xi 27: κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν. En xii 19, rapporter εἰς Καισάρειαν à κατελθών, c'est laisser διέτριβεν sans complément, ce qui est très dur et peu conforme à la manière de Luc (cf. xiv 3, 28; xv 35; xvi 12; xx 6; xxv 6, 14). Διέτριβεν appelle une indication de temps ou de lieu, ne serait-ce qu'un simple ἐκεῖ (cf. xxv 14). K. Lake et H. J. Cadbury (*The Beginnings...*, IV, p. 139) l'ont

En voilà assez pour situer notre texte [1]): c'est une des nombreuses articulations par lesquelles Luc a voulu assurer la continuité de son récit. Une péricope s'achève, une autre va commencer; le lien est constitué, comme souvent, par une indication sur le changement de scène. Il est clair qu'il n'y a pas lieu de faire appel à une source écrite pour des notices de ce genre: celle-ci, comme les autres, n'a d'existence que pour la fonction qu'elle est appelée à remplir dans la composition de l'ouvrage.

2° *La persécution d'Hérode*

Le cas de la péricope précédente (Act. xii 1-23) est tout différent, et il est important de le remarquer. Nous lisons dans ces versets la merveilleuse histoire de la délivrance de Pierre [2]). Tel est bien le sujet de la péricope: le récit de son emprisonnement ne constitue qu'une introduction, et les derniers versets (20-23), qui racontent la mort du persécuteur, un épilogue. L'épisode central, celui qui doit retenir toute l'attention du lecteur, est développé avec complaisance. La narration est pleine de vie, émaillée de notations pittoresques. Le style est celui du conte populaire. Par son admirable fraîcheur, il tranche singulièrement sur la sécheresse des renseignements relatifs à Antioche qui le précèdent et le suivent. C'est même sur toute la première partie des Actes qu'il tranche et plus généralement encore, sur la manière dont Luc raconte une histoire. Où trouver chez lui une description de faits purement anecdotiques comparable au petit tableau consacré à la servante Rhodi? elle vient aux écoutes et reconnaît la voix de Pierre; dans sa joie elle court prévenir, et oublie d'ouvrir la porte; à l'intérieur on discute, pendant que Pierre continue à frapper (v. 13-16). Où trouver aussi chez Luc la simplicité familière avec laquelle l'Ange du Seigneur touche Pierre au côté pour le réveiller, puis lui dit tout ce qu'il doit faire: mettre sa ceinture, ses sandales, son manteau (v. 7-8)? Tout cela a été remarqué, et on en a conclu à juste titre que Luc est tributaire d'une source pour cette péricope [3]). Il est possible

justement noté, et ils ont fait remarquer avec raison qu'il n'y a pas lieu de s'étonner de l'emploi de εἰς après un verbe signifiant demeurer: cf. xix 22; xxv 4.

[1]) Voir encore viii 1 et 4; Luc i 23, 56; ii 39; iv 31; v 16, 25; vii 1; viii 39, 40; ix 51; xi 53; xvii 11; xix 28; xxiv 33, 52.

[2]) Voir la bonne analyse littéraire de E. Haenchen, *op. cit.*, p. 337-342.

[3]) „Die Exegeten sind sich darüber einig, dass Lukas diese Geschichte ohne grössere Eingriffe übernommen hat — sie ist in einem ihm ganz fremden Stil gehalten, den er mit Recht nicht geändert hat" (E. Haenchen, *op. cit.*, p. 341).

qu'il a fait quelques retouches de détail, mais pour l'ensemble, ce n'est pas son style; on penserait plutôt à la manière de Marc.

Il faut maintenant poser la question: pourquoi Luc a-t-il inséré cette histoire à cet endroit? Pour une raison de chronologie? parce que l'événement se situait chronologiquement à la période de la mission de secours de Paul et Barnabé? Il semble peu probable que Luc ait eu cette intention. On peut dire, d'une manière générale, qu'il attache plus d'intérêt à l'ordre géographique qu'à l'ordre purement chronologique [1]). C'est ainsi, par exemple, que la notice sur l'Eglise d'Antioche (xi 19 ss.) devrait normalement suivre l'histoire de la persécution où Etienne trouva la mort (cf. viii 1 et 4); mais Luc a voulu donner d'abord ses renseignements sur l'évangélisation de la Palestine (Samarie et plaine côtière), suivant d'ailleurs le plan qu'il s'était assigné à lui-même dès le début du livre (i 8). Avec xi 19, on arrive à Antioche. Mais il était indispensable de montrer les liens qui unissent cette Eglise à l'Eglise-mère. Luc parle donc des personnages de Jérusalem qui vinrent à Antioche: Barnabé, puis les prophètes (v. 22 et 27); il parle en même temps de la délégation d'Antioche qui alla porter des secours à Jérusalem en temps de famine. L'occasion lui paraît bonne pour insérer l'histoire de la délivrance miraculeuse de Pierre: occasion d'ordre rédactionnel, ou si l'on veut, géographique, nullement chronologique; Luc à cet égard, se contente prudemment de formules très vagues: Ἐν ταυταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις (xi 27) [2]), Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρόν (xii 1) [3]). De toute évidence, ce n'est pas la chronologie qui le guide dans la composition de son récit. Nous savons d'ailleurs par Flavius Josèphe que la famine ne se produisit à Jérusalem que vers les années 46/48 [4]), quelque temps donc après la mort d'Hérode (44).

---

[1]) Ce point de vue a été souligné notamment par Ph. H. Menoud, (*Le plan des Actes des Apôtres*, New Testament Studies I, 1954/55, p. 44-51) et à sa suite par R. W. Funk (*art. cit.*).

[2]) C'est la formule d'introduction employée pour l'épisode de l'élection de Matthias, épisode qui ne paraît pas non plus se trouver à sa place chronologique, et dont en tout cas la mise en scène ne s'accorde pas avec celle de la Pentecôte: Act i 15-26 fait figure d'enclave dans le contexte actuel. Voir également vi 1; ix 37; Luc vi 12: il s'agit toujours d'une indication fort approximative, inspirée d'ailleurs de la manière des LXX.

[3]) Cf. xix 23.

[4]) Cf. K. Lake, *The Chronology of Acts*, dans *The Beginnings...*, V, p. 445-474 (voir p. 454); J. Dupont, *La famine sous Claude* (*Actes, xi*, 28), Revue Biblique, LXII, 1935, p. 52-55; E. Haenchen, *op. cit.*, p. 52-53.

Revenons maintenant à la notice de xii 24-25; nous saisirons mieux sa fonction dans l'ordonnance générale du récit. Dans ce récit, l'histoire de xii 1-23 fait figure de pièce rapportée, ou si l'on veut, d'enclave [1]); Luc ne l'a pas composée lui-même, il se contente de l'insérer à l'endroit où le voyage des délégués d'Antioche ramène pour un moment l'attention sur Jérusalem. Après cette enclave, il faut reprendre le fil normal du récit: c'est précisément l'objet du v. 25. Ce verset revient au point où l'on en était, dans xi 30, avant l'insertion de l'histoire de Pierre. xii 25 ne se rapporte donc pas à un voyage différent de celui de xi 30, mais n'est qu'un simple rappel de ce même voyage. Sur la date de ce voyage, Luc s'est contenté d'indications très vagues (xi 27-30); l'épisode intercalaire (xii 1-23) ne peut servir de point de repère chronologique, puisqu'il ne semble pas avoir été inséré là pour des motifs d'ordre chronologique, mais simplement en vertu du principe d'unité de lieu.

3° *Transition littéraire*

On peut préciser davantage le rôle assigné au v. 25 dans l'ordonnance de la composition. Au ch. xii la scène se passe à Jérusalem; avec le ch. xiii on est à Antioche. Or il n'est pas dans les habitudes de Luc de transporter brusquement son lecteur d'un endroit à un autre. Il faut une transition. La transition la plus naturelle est la mention d'un voyage, et c'est bien d'un voyage, en effet, qu'il s'agit dans xii 25. Au point de vue de la composition littéraire,

---

[1]) „Einschub", dit A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert.* Neutestl. Abh., VIII, 3/5, Munster W., 1921, p. 47, n. 2; voir également J. Jeremias, *art. cit.*, p. 216; C. J. Cadoux, *A Tentative Synthetic Chronology of the Apostolic Age*, Journ. of Bibl. Lit. 56 (1937), p. 177-191 (p. 183); G. Hoelscher, *Die Hohenpriesterliste bei Josephus und die evangelische Chronologie, Sitzungsber. Heidelberger Ak. Wiss.*, Philos.-hist. Kl., 1939/40, 3 Abh., p. 17, n. 4; H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk.* Studien zur protolukanischen Theologie (Acta Seminarii Neotest. Upsal., XII), Uppsala, 1945, p. 359 ss. Pour Sahlin, xii 1-23 est une interpolation lucanienne, „ein Schaustück echt hellenistischen Charakters, das sicher nicht *proto*lukanischen Ursprungs ist" (p. 362). Les versets 27-30 du ch. xi seraient, au moins pour l'essentiel, un morceau du Proto-Luc. Les v. 25 s. sont une addition de Luc, qui a également ajouté la mention de „Barnabé et Saul" au v. 30. C'est Luc également qui, au ch. xii, a ajouté le v. 25 pour en faire une transition: „Auch dieser Vers muss nämlich als ein lukanischer Paulus-Zusatz betrachtet werden. Der Vers knüpft einerseits an xi 30 an, andrerseits bildet er einen Übergang zu xiii 1 ss. (p. 360 s.). Le v. 24 n'est qu'une soudure lucanienne.

ce voyage n'aurait aucun sens s'il devait nous transporter d'Antioche à Jérusalem, puisque nous étions à Jérusalem et qu'il s'agit de nous ramener à Antioche; la transition de xii 25 doit ramener la scène de Jérusalem à Antioche, sous peine de manquer complètement le but que Luc visait.

La mention de Jean-Marc dans cette notice confirme notre supposition [1]). On nous dit que Paul et Barnabé „l'emmenèrent avec eux". A prendre ce renseignement dans l'abstrait, indépendamment du contexte, il est clair qu'on peut emmener Marc aussi bien d'Antioche à Jérusalem que de Jérusalem à Antioche. Mais si l'on admet que Luc lui-même a rédigé cette indication pour l'insérer dans une notice dont la fonction est de faire transition entre deux récits, l'ambiguïté n'est plus possible. Dans l'histoire de l'évasion de Pierre, on nous a appris que, sorti de sa prison, Pierre s'est rendu „à la maison de Marie, mère de Jean surnommé Marc" (xii 12). On ne nous dit pas que Marc se trouvait là, mais il n'en est pas moins vrai que, pour le lecteur, ce Marc, dont il vient d'entendre le nom pour la première fois, est naturellement situé à Jérusalem. Le rapport entre xii 25 et xii 12 est si manifeste que certains auteurs, comme WIKENHAUSER [2]), estiment que toute l'histoire de la délivrance de Pierre a été insérée précisément à cause de ce détail, ou que d'autres, comme HAENCHEN [3]) pensent que Luc a tenu à ajouter cette précision du v. 12 pour introduire son personnage. Quoi qu'il en soit, c'est dans le cadre de Jérusalem que Jean-Marc vient d'être évoqué. Nous allons ensuite le trouver, au début du ch. xiii (v. 5) en compagnie de Paul et Barnabé dans leur premier voyage missionnaire. Si Luc l'a mentionné dans xii

[1]) Voir les explications que nous avons opposées à S. GIET dans l'étude citée dans l'avant-dernière note.

[2]) *Loc. cit.* Cf. J. JEREMIAS, *art. cit.*, p. 217: „Die Einschiebung von Act 12, 1-23 an die jetzige Stelle dürfte durch die Erwähnung des Johannes Markus in Act 12, 25 vgl. 12, 12 veranlasst sein".

[3]) *Op. cit.*, p. 341. On pourrait faire valoir contre cette interprétation une remarque de M. DIBELIUS: „Auch die Erwähnung des Johannes Markus v. 12 sieht nicht so aus, als wollte hier ein pragmatisierender Schriftsteller seinen Lesern die erste Bekanntschaft mit einer immerhin wichtigen Nebenperson vermitteln — wie anders wird Barnabas 4, 36 eingeführt! —, sondern erklärt sich daraus, das die alte Geschichte den Markus ebenso ohne weiteres voraussetzt wie nachher Jakobus den Gerechten, der auch in den Acta bisher noch nicht aufgetreten ist" (*Stilkritisches zur Apostelgeschichte*, reproduit dans *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Goettingue, 1951, p. 25-26). Si Luc avait voulu introduire une première fois le personnage de Marc, on a bien l'impression qu'il s'y serait pris d'une manière un peu différente.

25, ce ne peut être que pour faire comprendre à son lecteur comment ce Jean-Marc de Jérusalem se trouve aux côtés de Paul et Barnabé qui viennent de quitter Antioche pour aller évangéliser Chypre. Faire venir Jean-Marc d'Antioche à Jérusalem alors qu'on le croyait là et qu'on va le retrouver ensuite à Antioche ou dans la région, ce serait commettre une maladresse qui n'est pas dans la manière de Luc.

Toutes ces remarques sur le caractère et la fonction littéraire de notre verset aboutissent à une conclusion qui paraît très assurée: ou bien il faut admettre que ce verset parle du retour de Paul et Barnabé de Jérusalem à Antioche, ou bien avouer qu'il n'a aucun sens.

Cette conclusion semble contredire celle à laquelle la critique textuelle nous avait conduits, à savoir que seule la leçon ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ a chance d'être primitive. Il s'agit donc maintenant de voir comment il est possible de concilier ces deux conclusions, ou s'il faut vraiment renoncer à l'une d'elles.

III. INTERPRÉTATIONS

Dans le conflit qui oppose les conclusions de la critique textuelle et celles de la critique littéraire, la plupart des auteurs se croient obligés de prendre parti: on sacrifie un des points de vue à l'autre. Quelques-uns tentent de s'en tirer par une solution qui, à première vue, paraît être une échappatoire, mais qui aurait l'avantage de concilier des données apparemment contradictoires.

1° „*Revinrent de Jérusalem*"

Il y a d'abord ceux qui croient devoir céder sur le terrain de la critique textuelle. On remet en question la valeur du texte qui devrait normalement être admis, mais auquel on ne voit pas le moyen de donner un sens raisonnable. Tel est l'avis le plus généralement suivi; les éditeurs du texte eux-mêmes s'y rallient. On opte donc pour ἐξ, et les partisans de la tradition „occidentale" accordent leurs préférences à ἀπὸ; la leçon εἰς doit être exclue: Luc n'a pas pu écrire une phrase qui n'a aucun sens [1]).

[1]) J. JEREMIAS (*art. cit.*, p. 216) ayant cru devoir s'en tenir à la leçon εἰς, s'attire une verte réprimande de W. G. KÜMMEL (*Das Urchristentum*, dans la „Theologische Rundschau", XIV, 1942, p. 170): comment une source pourrait-elle parler d'un RETOUR de *Saul* à Jérusalem? Et comment XIII 1 pour-

Quelques-uns vont plus loin, et se lancent dans l'aventure des conjectures. Hort propose un tout petit changement: il suffirait de déplacer l'article de τὴν διακονίαν et de le mettre avant εἰς Ἰερουσαλήμ pour obtenir un sens excellent: ὑπέστρεψαν τὴν εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες διακονίαν. Excellent en effet, mais il est clair que si Luc avait écrit cela, aucun problème ne se serait jamais posé. Une conjecture de ce genre ne peut certainement pas prétendre nous rendre le texte primitif.

D'autres voudraient ne voir dans εἰς Ἰερουσαλήμ qu'une simple glose d'un scribe étourdi. L'hypothèse sourit à M. Bruce, qui fait valoir en sa faveur la diversité des variantes[1]). Argument inattendu,

---

rait-il supposer que Paul et Barnabé se trouvent à Antioche, alors que le verset précédent aurait parlé d'un retour de ces deux hommes à Jérusalem? En grande majorité, commentaires que nous avons optent pour „revinrent de Jérusalem", la leçon „à Jérusalem" étant jugée inintelligible. Voici quelques noms, parmi ceux qui montrent le moins d'hésitation: en allemand: O. Bauernfeind, H. W. Beyer, H. J. Holtzmann, R. Knopf, J. Kürzinger, B. Weiss, A. Wikenhauser, Th. Zahn; en anglais: F. J. Foakes-Jackson, W. Kelly, C. S. Dessain, G. H. C. Macgregor; en français: A. Boudou, J. Dupont, E. de Faye, A. Loisy; en néerlandais: J. De Zwaan, F. W. Grosheide, J. Keulers; en latin: J. Knabenbauer; en italien: G. Ricciotti; en catalan: J. M. Riera. Citons encore l'explication de W. L. Knox: "I cannot help feeling that ἐξ is right and that εἰς is due to a stupid copist who was trying to harmonise Acts with Galatians and at the same time supposed that with ἐξ the text implies that Barnabas and Paul were in Jerusalem for the whole period covered by xii 1-24" (*The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948, p. 37, n. 1). E. Eisentraut est catégorique en parlant de la „sinnlose Lesart ὑπέστρεψαν εἰς (wohl verschrieben aus ἐξ)..." (*Studien zur Apostelgeschichte*. Kritische Untersuchung der von Th. v. Zahn rekonstruierten „Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas", Wurzbourg, 1924, p. 77). Suivant W. M. Ramsey, la leçon „revinrent à Jérusalem" serait „an alteration made deliberately by an editor, who, because these passages referred to the same visit, tampered with the text of xii 25 to bring it into verbal conformity with xxii 17" (*St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, 15e éd., Londres, 1925, p. 64).

[1]) „In view of the variety of readings, this solution has claims to be regarded as the most satisfactory one, even though it cuts the knot instead of untying it" (F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 2e éd., Londres, 1952, p. 252). En adoptant cette opinion, Bruce se range à l'avis déjà exprimé par J. V. Bartlet et L. E. Browne. Voir également G. Hoennicke, *Die Apostelgeschichte* (Evangelisch-theologische Bibliothek), Leipzig, 1913, p. 68 s.; H. Sahlin, *op. cit.*, p. 360, n. 4: „Diese Variation scheint darauf hinzudeuten, dass der Text ursprünglich lediglich ὑπέστρεψαν, πληρώσαντες hatte. Dann wurden zur Verdeutlichung im Marginal die Worte εἰς Ἰερουσαλήμ hinzugeschrieben; sie sollten eigentlich vor διακονίαν eingeschoben werden; aus Versehen wurden sie aber nach ὑπέστρεψαν in den Text eingefügt. Die an dieser Stelle unmögliche Lesart εἰς Ἰερουσαλήμ wurde endlich in vielen Handschriften zu ἐξ Ἰρουσαλήμ korrigiert". Cette explication a du moins le mérite de faire de la leçon εἰς Ἰερουσαλήμ le

car cette diversité se comprend mal s'il ne s'agit que d'une soudaine efflorescence de gloses toutes gratuites; tandis qu'au contraire elle se comprend parfaitement s'il y a au point de départ une leçon difficile. L'omission pure et simple de ces deux mots donnerait d'ailleurs une phrase singulièrement abrupte. SIMCOX, lui, fait de tout le verset une note marginale qui se serait fort malencontreusement introduite dans le texte [1]). Les solutions de ce genre, Bruce est le premier à le reconnaître, ne dénouent pas le noeud, elles le tranchent, et la difficulté reste entière.

On ne peut de gaité de coeur abandonner les résultats auxquels aboutit le probe travail de la critique textuelle. Avant de s'y résigner, il faut essayer toutes les possibilités de s'en tirer; accepter pareille défaite ne peut être qu'une solution de désespoir.

2° „*Revinrent à Jérusalem*"

D'autres auteurs estiment devoir s'en tenir à la leçon la mieux attestée, mais leurs explications sur le sens du texte ne nous paraissent pas pouvoir s'accorder avec les conclusions auxquelles la critique littéraire nous a conduits. La gamme de ces explications est très variée; nous devrons nous contenter d'en donner quelques échantillons.

(1) Partons de l'hypothèse qui vient d'être développée par FUNK. La notice des Actes sur la visite de secours de Paul et Barnabé à Jérusalem (xi 27-30 et xii 25) n'est pas suspecte en elle-même [2]); il n'y a de problème qu'en raison de la difficulté de concilier sur ce point le récit des Actes et celui de Paul lui-même dans l'Epître aux Galates. Il faut chercher la solution dans des considérations d'ordre littéraire: Luc est préoccupé de donner à son histoire une belle ordonnance, mais c'est un ordre géographique qui l'intéresse, beaucoup plus qu'un ordre chronologique.

FUNK estime donc, à la suite de J. KNOX [3]), que Luc aurait mentionné cette visite bien plus tôt qu'elle ne s'est faite en réalité. Nous savons par Gal ii 10 que les „colonnes" de Jérusalem avaient

---

point de départ des hésitations dont la tradition témoigne; mais il est bien hasardeux de vouloir remonter au delà de cette leçon et n'y voir qu'une glose qui aurait influencé la tradition toute entière!

[1]) G. A. SIMCOX, *A Point in Pauline Chronology*, Journ. of Theol. Studies, II, 1901/02, p. 586-590.

[2]) Cf. C. W. EMMET, dans *The Beginnings...*, II, p. 272 s.

[3]) *Chapters in a Life of Paul*, New York-Nashville, 1950, p. 69 ss.

recommandé l'envoi de secours, et nous voyons par les épîtres du troisième voyage la place que la collecte tient dans les préoccupations de Paul à cette date [1]). La dernière visite de Paul à Jérusalem avait précisément pour but la remise des dons collectés. Que Luc ne dise rien de la signification réelle de ce dernier voyage, à part une simple allusion qui semble lui avoir échappé (xxiv 17), est fort curieux à noter: ce silence s'expliquerait s'il avait conscience d'avoir déjà suffisamment parlé de la collecte. Autre singularité: le même personnage d'Agabus est lié aux deux visites de Paul: celle des secours (xi 28) et la dernière (xxi 10): ce détail pouvait favoriser un déplacement du renseignement concernant la remise des dons. Au point de vue de l'ordonnance du récit telle que Luc la conçoit, l'anticipation de la collecte pouvait avoir plusieurs avantages. Le ch. xii achevant le premier grand panneau des Actes, Luc pouvait aimer y placer un événement dans lequel Antioche regarde une dernière fois vers Jérusalem avant de se tourner entièrement vers l'Occident (xiii-xxviii). De plus, comme Barnabé est appelé à disparître bientôt de la scène, Luc, qui n'ignore pas qu'il a joué un rôle dans la collecte, a pu juger préférable de parler de la collecte tant qu'il était encore là.

Partant de ces explications, on veut rendu à la notice des Actes sur la collecte son sens véritable. La décision d'organiser une collecte fut prise à Antioche (xi 27-30), à une époque que le texte ne veut pas préciser (introduction chronologique vague de xi 27). Paul et Barnabé furent chargés de réaliser le projet. Ils partirent donc, chacun sur son propre terrain de mission, pour collecter les dons, puis ils revinrent les apporter à Jérusalem, sans que ce soit nécessairement ensemble. Plus précisément, il faudrait distinguer entre le sens du verset dans la pensée de Luc et ce qui a du être son sens primitif. De toute évidence, Luc comprend que la mission des deux délégués consistait à distribuer à Jérusalem le produit de la collecte; mais en réalité, le texte devait parler du ministère accompli par les deux missionnaires en Occident, ministère dont la collecte n'était qu'un aspect: après avoir achevé ce ministère, ils seraient revenus à Jérusalem.

Nous n'avons pas l'impression que cette hypothèse rencontrera beaucoup de faveur auprès des exégètes. On remarquera d'abord que Funk fait complètement abstraction du côté historique de la

---

[1]) Rom. xv 23-32; 1 Cor. xvi 1-4; 2 Cor. viii-ix; Gal. ii 10.

question. Luc parle d'une famine qui s'est produite sous le règn
de Claude (xi 28), c'est-à-dire entre 41 et 54, et, pour Jérusalem
Flavius Josèphe la place à l'époque de Tibère Alexandre (46?-48)
est-il réellement possible de détacher chronologiquement de cett
famine les secours dont elle a été l'occasion? De plus, FUNK ne di
pas un mot de la finale du verset 25: συμπαραλαβόντες Ἰωάννη
τὸν ἐπικληθέντα Μᾶρκον; comment ces mots peuvent-ils s'accorde
avec l'interprétation qu'il propose? Par ailleurs, l'auteur se ren
compte lui-même de la difficulté que soulève son interprétation d
mot διακονία, rapporté à tout le ministère apostolique de Paul et d
Barnabé, ministère dont la levée de la collecte ferait partie; il faut d
moins reconnaître que ce n'est pas ainsi que Luc entend ce mot [1]
Enfin, après ce que nous avons dit du caractère rédactionnel d
xii 25, il nous paraît bien téméraire de distinguer dans ce verse
ce que Luc a voulu dire et un sens primitif tout différent. Ce
observations peuvent suffire pour écarter l'interprétation de M
FUNK.

(2) De l'hypothèse de FUNK il est intéressant de rapprocher cell
de Ch. H. BUCK, présentée en 1950 [2]), mais que FUNK ne semble pa
connaître. La parenté est indéniable.

BUCK croit nécessaire de lire en xii 25: „revinrent à Jérusalem"
mais il en conclut aussitôt qu'il s'agit d'une seconde visite se
courable, distincte de celle dont parle xi 29 s. Entre les deux il y
la collecte de fonds, à laquelle il faut rapporter l'expression πλη
ρώσαντες τὴν διακονίαν (xii 25). BUCK identifie la visite d'Act x
29 s. avec celle de Gal ii 1 ss.; la collecte dont parle Act xii 25 n'es
autre que celle dont il est question dans les grandes épîtres. Pa
ailleurs, le produit de cette collecte a du être remis à Jérusalem
l'occasion de la famine, sans quoi les secours n'ont plus de sens
Cela nous conduit, pour la visite de xii 25, à l'année 48. Par con
séquent, les grandes épîtres ont été écrites avant cette date (1 Cor.
printemps 47; Gal, Rom et 2 Cor.: 47/48). Autrement dit, l
rédacteur des Actes a placé trop tard les événements que contenai
le journal de voyage dont il disposait. En réalité, l'évangélisatio
de la Macédoine et de l'Achaie est antérieure au concile de 48/4
(Act. xv 2 ss.), et les grandes épîtres datent de ce voyage, non d
voyage suivant qui se caractérise par le long séjour à Ephèse. L

---

[1]) Cf. *Revue Biblique*, 1955, p. 50 s.
[2]) *The Collection for the Saints, Harv.* Theol. Rev., XLIII, p. 1-29.

visite secourable de xii 25 s'identifie donc, non avec celle de xi 29 s., mais avec celle du ch. xv.

On le voit, bouleversement total dans la chronologie des missions pauliniennes. Ce sont vraiment toutes les idées reçues qu'on remet en question. Nous pensons que la discussion serait oiseuse: ce système ne trouvera pas beaucoup de partisans [1]).

(3) S. GIET nous ramène sur des chemins moins déroutants [2]). Dans xi 27-30, Luc rapporte un événement qui s'est produit avant l'avènement de Claude (41): à Antioche le prophète Agabus a annoncé une famine. A propos de cette prédiction, Luc anticipe et dit que, de fait, cette famine se produisit sous le règne de Claude, et que les Antiochiens envoyèrent des secours à Jérusalem. Poursuivant l'ordre chronologique des événements, Luc raconte la persécution d'Hérode-Agrippa, qui se place au début du règne de Claude. Puis il mentionne, cette fois à leur vraie place chronologique, les secours envoyés à Jérusalem au moment d'une famine qui se situe vers 46. Il écrit que Paul et Barnabé „revinrent" à Jérusalem, car on les y avait déjà vus (ix 26 s.), et il précise qu'ils revinrent „après avoir accompli le service", c'est-à-dire après avoir recueilli les aumônes. Ce v. 25 situe donc à sa vraie place chronologique la mission charitable qui n'avait été mentionnée en xi 30 que par anticipation.

Nous avons déjà soulevé des difficultés contre cette explication [3]): le sens anormal qu'elle donne à l'expression πληρώσαντες τὴν διακονίαν; l'étrangeté du détail complémentaire συμπαραλαβόντες Ἰωάννην dans le contexte de ce verset. Le souci de précision chronologique qu'on prête à Luc ne cadre guère avec ses indications vagues ni avec la fonction rédactionnelle qu'il assigne au verset. Bref, cette hypothèse ne nous paraît pas rendre justice aux observations littéraires que nous avons rappelées dans notre § II.

(4) Voici comment J. RENIÉ [4]) comprend notre verset: „Quant aux délégués de l'Eglise d'Antioche, leur mission en Judée (xi 29)

---

[1]) Cf. *Les Problèmes*, p. 55 s.

[2]) *Le second voyage de saint Paul à Jérusalem, Actes xi* 27-30; *xii* 24-25, Revue des Sciences religieuses, XXV, 1951, p. 265-269.

[3]) *Revue Biblique*, 1955, p. 49-52.

[4]) *Actes des Apôtres*, dans *La Sainte Bible* (L. PIROT-A. CLAMER), XI/1, Paris, 1949, p. 181.

terminée, ils rentrent à Jérusalem ( ), où ils s'adjoignent Jean-Marc" [1]).

Interprétation indéfendable. La distinction qu'elle suppose entre la Judée et Jérusalem [2]) est si peu naturelle que Renié lui-même [3]) se croit obligé de donner de longues explications sur le fait, mentionné en xi 30, que les délégués remirent les dons aux „presbytres": les apôtres n'étaient-ils donc plus à Jérusalem? On ne comprend pas non plus comment les délégués d'Antioche ont pu „revenir" à Jérusalem après avoir accompli leur mission dans les cités de Judée: revenir ne peut guère se dire que pour leur point de départ, Antioche. On ne voit pas davantage comment justifier le sens donné à συμπαραλαβόντες: „où ils s'adjoignent"! La fin de la phrase ne peut pas s'accommoder de l'interprétation qu'on a donnée à ce qui précède.

On doit écarter également une des interprétations que BARTLET [4])

---

[1]) Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Etudes Bibliques), Paris, 1926, p. 375: „La leçon ἐξ Ἰερουσαλήμ est adoptée par les éditeurs modernes. Εἰς Ἰερουσαλήμ serait une leçon fautive. Cependant, elle doit être ancienne et pourrait s'expliquer même au point de vue du contexte. ὑποστρέφω signifie retourner, rétrograder, revenir dans un lieu. Barnabé et Saul revinrent à Jérusalem, d'où ils s'étaient absentés; nous ne savons quand ni pourquoi, peut-être pendant la persécution qui a dû les empêcher de remplir leur office. Il est possible aussi que Barnabé et Saul soient revenus à Jérusalem après avoir distribué leurs aumônes aux fidèles de la Judée. La suite du texte s'explique par l'habitude qu'a Luc d'employer les participes au lieu d'une proposition conjonctive. Il exprime d'abord l'idée principale par un verbe à un temps fini, puis il exprime les faits subsidiaires par des participes. Il faudrait donc traduire: Barnabé et Saul revinrent à Jérusalem; ils remplirent leur office; ils prirent avec eux Jean surnommé Marc. Nous reconnaissons que cette interprétation fait un peu violence au texte".

[2]) „Judée" équivaut à „Jérusalem" dans xi 1; xii 19; xv 1; xxi 10 (cf. xi 27); xxviii 21; cf. Luc xxi 21. Quand il veut parler de la région, Luc précise: „toute la Judée" ou ἡ χώρα τῆς Ἰουδαίας: i 8; viii 1; ix 31; x 37; xxvi 20; cf. Luc i 65; vi 17; vii 17; xxiii 5.

[3]) P. 172.

[4]) Dans son article de 1904 (*Journ. of Theol. St.*, IV, 438-440), V. BARTLET envisage successivement trois explications possibles: (1) εἰς Ἰερουσαλήμ pourrait être la glose d'un copiste; (2) ou mieux xii 25 parle de l'aboutissement à Jérusalem d'une mission secourable qui a d'abord parcouru les communautés de Judée (xi 29 s.); (3) il est enfin possible que la leçon „revinrent de Jérusalem" soit la *lectio difficilior*: il suffit que le copiste ait compris que le voyage de xi 29 s. concernait la Judée, à l'exclusion de Jérusalem. — Nous visons ici la deuxième explication. On retrouve une explication analogue quelques années plus tard dans la même revue, sous la signature de A. NAIRNE: *Two Questions of Text and Translation* (XI, 1909/10, p. 560-562); suivant l'usage reçu dans l'érudition anglaise, Nairne croit découvrir ce que BARTLET venait d'exposer. Act xii 1-24 interrompt la notice

onsidère comme possible: dans xi 29 s. Antioche a envoyé des ecours aux anciens, qui président les petites communautés chrétiennes de Judée; xii 25 ajoute que les délégués ont achevé leur ervice à Jérusalem: après avoir secouru les églises de Judée, ls terminent leur mission par l'Eglise-mère. Cette distinction ntre Judée et Jérusalem semble bien étrangère au texte; le verbe ποστρέφω n'est pas expliqué, et pas davantage le participe συμαραλαβόντες Ἰωάννην [1]).

(5) Dans l'ouvrage classique sur les Actes, *The Beginnings of Christianity*, K. LAKE et H. J. CADBURY montrent une certaine ésitation. K. LAKE [2]) rappelle une opinion qu'il avait exposée en 911 [3]): Act. xii 25 est un doublet de xii 30, les deux versets mentionnant le même voyage. Pourquoi cette répétition? Sans doute arce que Luc a voulu marquer par xii 25 que la famine ne se roduisit qu'après la mort d'Hérode. Reprenant la question en 933 [4]), LAKE cherche une solution du côté de la critique des ources. Il est clair que Act. xi 27-30 situe l'envoi des secours Jérusalem à l'époque du règne d'Hérode-Agrippa; xii 25, de son ôté, semble indiquer que l'éditeur place la famine avant la mort l'Hérode, et la visite secourable la même année. Mais l'opinion le l'éditeur n'est pas nécessairement celle de sa source. L'éditeur e serait trompé sur la place à laquelle il fallait insérer l'histoire le la persécution d'Hérode et de sa mort: sa vraie place chronologique eut été avant ix 32. Le morceau xii 1-24 est donc venu

---

ur les secours envoyés par Antioche aux frères de Judée. Paul et Barnabé, hargés de la distribution des aumônes dans les campagnes éprouvées, 'acquittèrent de leur ministère, et quand ce fut fait, ils rentrèrent à Jérusalem.

[1]) Nairne s'applique à résoudre la difficulté. C'est vrai qu'on vient de parler, au v. 12, de la maison de Marie mère de Jean surnommé Marc, et que ette maison se trouve à Jérusalem. Mais on ne dit pas que Jean se trouvait lans sa maison, ni même qu'il y séjournait habituellement. De plus, le fait que le personnage est deux fois mentionné avec la même explication: „Jean surnommé Marc" au v. 12 et au v. 25, montre que l'auteur se sert de deux ources différentes; il n'y a donc pas de rapport à établir entre les deux ndications. Dès lors on donnera son sens le plus naturel à cette précision upplémentaire du v. 25: pour revenir à Jérusalem, Paul et Barnabé avaient pris Jean-Marc avec eux. C'est ainsi également que S. GIET entend la finale lu verset. Nous avons suffisamment montré que cette explication ne s'accorde par avec la fonction que Luc assigne à ce verset de transition.

[2]) *The Beginnings* ..., IV, p. 141.

[3]) *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911.

[4]) *The Beginnings*..., V, p. 468 s.

couper en deux la notice sur les secours envoyés par Antioche
Jérusalem en période de famine: xii 25 suivait immédiatemen
xi 30. On s'explique ainsi l'anomalie: dans le contexte actuel x
25 devrait parler du retour de Paul et Barnabé à Antioche; mai
le verset trahit sa véritable origine et sa signification primitive e
parlant du retour de Paul et Barnabé à Jérusalem. En xi 30 o
dit que la communauté d'Antioche les charge de cette mission; x
25 continue naturellement en disant qu'ils l'ont accomplie.

Dans son étude sur les sommaires des Actes [1]), CADBURY ap
porte, en faveur de cette explication, des éléments de comparaison
Le cas de xii 25, conclusion détachée de la péricope qu'elle conclut
pourrait se comparer à celui de viii 3, introduction détachée de l
péricope ix 1 ss. à laquelle elle se rapporte. Conclusion naturelle d
la péricope sur la mission charitable de Paul et Barnabé, xii 2
présente une analogie frappante avec viii 25 qui conclut ainsi l
péricope de la mission apostolique de Pierre et Jean en Samari
(viii 14-24): Οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον το
κυρίου ὑπέστρεψαν εἰς Ἰεροσόλυμα, πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαριτῶ
εὐηγγελίζοντο. De part et d'autre, il est question d'un retour
Jérusalem [2]).

Quel sens cette hypothèse attribue-t-elle à la précision πληρώ
σαντες τὴν διακονίαν? A la rigueur, on pourrait comprendre que Pau
et Barnabé revinrent à Jérusalem après avoir achevé une missio
qui consistait à recueillir des aumônes. Mais le sens serait beaucou
plus naturel si l'on interprétait le participe aoriste comme u
„participe d'intention", en lui donnant un sens analogue au parti
cipe aoriste de xxv 13: „Agrippa et Bérénice arrivèrent à Césaré
pour saluer (ἀσπασάμενοι) Festus". Ce sens du participe aoriste
visant une action postérieure à celle du verbe principal, n'est pa
très normal en grec [3]); aussi Macgregor [4]), après Blunt [5]), préfère-t-i

[1]) *The Beginnings...*, V, p. 401.

[2]) CADBURY envisage également comme possible que xii 25 constitue l
conclusion de xi 21-26; la mention du voyage dans xi 30 serait un double
anticipatif.

[3]) Cf. C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge
1953, p. 100.

[4]) Dans *The Interpreter's Bible*, IX, New York-Nashville, 1954, p. 164
MACGREGOR estime cependant que la leçon „from Jerusalem" semble „ob
viously required".

[5]) *The Acts of the Apostles* (The Clarendon Bible), Oxford, 1923, p. 186
L'auteur considère la leçon εἰς comme „probably wrong", à cause d
l'idée de „retour" qui ne peut guère s'appliquer à une visite de Paul à Jéru

arler d'un „participe intemporel": ils revinrent à Jérusalem et ccomplirent leur service charitable.

Proposées dans un ouvrage qui fait autorité, ces explications urent le retentissement auquel on peut s'attendre [1]). Elles ne allièrent cependant pas tous les suffrages. On dut convenir qu'elles aissaient subsister de graves difficultés. Qu'au ch. viii Pierre et ean, envoyés par Jérusalem, reviennent à Jérusalem après avoir ccompli leur mission, rien de plus naturel; mais que Paul et Barnabé, envoyés par Antioche, „reviennent" à Jérusalem paraît ien singulier. Cette interprétation se heurte d'ailleurs aux derniers nots du verset: συμπαραλαβόντες Ἰωάννην; quel sens satisfaisant eut-elle leur donner [2])? Répondre que ces mots ne faisaient pas artie de la source et que „l'éditeur" les a ajoutés? Mais ces découpages ne sont-ils pas trop artificiels? Quelle est cette source ui contient déjà les sommaires si typiquement lucaniens? Et quel st cet „éditeur" qui place le v. 25 à l'endroit où il est pour lui faire ire que Paul et Barnabé revinrent *de* Jérusalem, alors qu'en fait le erset dit qu'ils revinrent *à* Jérusalem? Hypothèse arbitraire [3]), t qui, en fin de compte, n'explique pas ce qu'elle aurait du expliquer.

Nous pensons avoir parcouru les principales hypothèses qui, out en respectant les conclusions de la critique textuelle, semblent ntrer en conflit avec les résultats de la critique littéraire. Toutes les xplications qu'on donne n'empêchent pas que le verset devrait ormalement parler d'un voyage de Jérusalem à Antioche, et non ans le sens inverse. Jamais on ne nous a expliqué de manière alable comment Luc peut dire que Paul et Barnabé, envoyés 'Antioche", sont „revenus" à Jérusalem, ni comment ils ont emmené Jean avec eux" d'Antioche à Jérusalem, alors que le écit précédent suggérait sa présence à Jérusalem et que la suite u récit suppose sa présence à Antioche. N'y a-t-il vraiment pas oyen de conserver les résultats de la critique textuelle sans se ettre en contradiction avec les données les plus claires du texte?

---

alem. Il examine cependant l'hypothèse qu'il écarte, et souligne que le as du participe aoriste „intemporel" serait beaucoup plus dur ici que dans plupart des parallèles qu'on peut en trouver dans les Actes.

[1]) Relevons l'assentiment de J. JEREMIAS, *art. cit.*, p. 216.

[2]) F. F. BRUCE le souligne (*The Acts of the Apostles*, p. 251).

[3]) K. LAKE reconnaît très sincèrement: „This combination, which is ertainly attractive though incapable of demonstration..." (*The Beginings...*, V, p. 468).

3° *Mission à Jérusalem*

(1) Il reste à envisager une dernière explication, qui concili manifestement les données de la critique textuelle et celles de l critique littéraire, mais qui paraît le faire au dépens de la gram maire et du beau style. Il faudra se demander ce n'est pas paye trop cher la solution qu'on nous propose.

Traduisons littéralement: „Barnabé et Saul revinrent à Jérusalen ayant accompli leur ministère". Il est tout naturel de rattache les mots „à Jérusalem" au verbe précédent: „ils revinrent"; mai on pourrait aussi les rattacher à ce qui suit: „à Jérusalem ayan accompli leur ministère". C'est le sens qui s'imposerait si l'o acceptait la conjecture de Westcott et Hort: ὑπέστρεψαν τὴν εἰ Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες διακονίαν. La conjecture est arbitraire et faut la rejeter; mais le sens qu'elle fournit, ne peut-il pas être celu de la phrase telle qu'elle est, sans qu'on doive la corriger? H. H Wendt [1]) pense que c'est bien le sens, en effet, et E. Haenchen [2]) en reprenant cette solution à son compte, lui donne une nouvell autorité. Funk [3]) fait état d'une lettre de K. Grobel, qui est d même avis. Si F. F. Bruce écarte cette solution parce qu'elle sup pose un ordre des mots grecs qui n'est pas naturel [4]), E. Jacquie semble ne pas l'exclure absolument [5]), et V. Bartlet [6]) la croi possible sans cependant lui accorder ses préférences [7]).

Le raisonnement de Wendt est très simple: la leçon εἰς Ἰερου σαλὴμ doit être maintenue; puisqu'en rattachant ces mots à ὑπέ

---

[1]) *Die Apostelgeschichte* (Meyer's Kommentar, III), Goettingue. Wend a publié la 5e éd. en 1880, la 9e en 1913; nous avons sous la main la 8 (1899): voir p. 224.

[2]) *Die Apostelgeschichte*, p. 51, n. 4 et p. 357 (voir aussi p. 330 et 342).

[3]) *Art. cit.*, p. 133, n. 13.

[4]) "This rendering, though it undoubtedly gives the true sense, suppose an unnatural order of the Greek words" (*The Acts of the Apostles*, p. 251

[5]) „Wendt croit que la leçon εἰς Ἰερουσαλὴμ est originale, mais il fa accorder ces mots avec πληρώσαντες: ayant accompli leur office à Jérusalem mais alors il devrait y avoir ἐν Ἰερουσαλὴμ, il est vrai que εἰς et ἐν son interchangeables dans le N.T." (*Les Actes des Apôtres*, p. 375).

[6]) *Journ. of Theol. Studies*, IV, p. 439. Attitude analogue chez G. H. C Macgregor: il tient pour la leçon „from Jerusalem"; mais si l'on opta pour εἰς, il faudrait ou bien considérer le verset comme un doublet de 30, ou bien rapporter les mots au participe.

[7]) Il n'est pas sans intérêt de noter qu'Ephrem, ou la vieille version syriaqu qu'il emploie, comprend déjà ainsi le verset: „Shavul autem et Barnaba qui tulerunt cibaria sanctorum in Jerusalem, reversi sunt cum Iohann qui vocatus est Marcus..." (d'après F. C. Conybeare, dans *The Beginning* ..., III, p. 416; cf. 417).

στρεψαν on ne peut obtenir aucun sens acceptable, la seule issue est de les rattacher à πληρώσαντες, ce qui fournit un sens évidemment excellent.

Bartlet se montre un peu plus exigeant. Pour faire de εἰς 'Ιερουσαλήμ un complément de πληρώσαντες, Luc devait normalement lui donner une place plus appropriée; mais il a pu vouloir mettre ces mots en avant parce qu'il avait une raison de les mettre en évidence. Le sens ne serait donc pas exactement le même que dans la conjecture de Westcott et Hort, car il y aurait une volonté de souligner les mots „à Jérusalem". Pour admettre cette construction, il faut trouver le motif que Luc pouvait avoir de mettre εἰς 'Ιερουσαλήμ en position emphatique. Bartlet suggère une explication: Luc a parlé dans xi 29s. d'un voyage de Paul et Barnabé en Judée; il veut préciser que c'est à Jérusalem même qu'ils ont achevé leur mission.

La suggestion de BARTLET n'est pas convaincante. Elle suppose, entre la Judée et Jérusalem, une distinction nette que le texte ne peut guère justifier. Il ne s'ensuit pas que la remarque sur la position emphatique de εἰς 'Ιερουσαλήμ perde toute sa valeur. Luc pouvait avoir une autre raison pour appuyer sur le mot „Jérusalem" dans ce verset de transition, dont le but est de ramener la scène à Antioche, mais qui peut être aussi de rappeller qu'on vient de Jérusalem, ce qui n'est pas inutile, le dernier épisode nous ayant transporté à Césarée (xii 19-23). Il se pourrait donc que l'ordre naturel des mots ait été modifié pour donner plus de relief aux mots εἰς 'Ιερουσαλήμ.

HAENCHEN met bien en valeur la fonction littéraire de xii 25, transition entre un récit relatif à Jérusalem et une histoire qui se rattache à Antioche. Puisqu'il faut s'en tenir à la leçon εἰς 'Ιερουσαλήμ, le sens requiert qu'on rapporte ces mots à la proposition participiale. Que l'ordre des termes ne soit pas normal importe peu. Les inversions sont trop fréquentes chez Luc pour qu'on puisse s'étonner d'en rencontrer une de plus. Il faut noter d'ailleurs que cette liberté dans l'ordre des mots est une caractéristique générale des écrivains de la koinè; les règles classiques de la construction des phrases avaient alors beaucoup perdu de leur rigueur [1]). Rien de surprenant non plus à l'emploi du εἰς là où on attendrait ἐν:

[1]) Cf. L. RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik*. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache (Handbuch zum N.T., I, 1), 2e éd., Tubingue, 1925, p. 213 s.

εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν; Luc substitue souvent εἰς à ἐν.

L'explication mérite qu'on s'y arrête. Nous aurions aimé que Haenchen lui-même étudie de plus près le procédé qu'il prête à Luc. Car son explication ne va pas sans difficulté. Comment oublier, en effet, que Luc emploie très fréquemment le verbe ὑποστρέφω suivi de la préposition εἰς [1]); pour qui est habitué à cette construction, quoi de plus naturel que de rapporter εἰς Ἰερουσαλήμ à ὑπέστρεψαν? Nous avons relevé un certain nombre de cas où Luc emploie un complément avec εἰς entre un verbe principal et un participe: le complément se rattache toujours au premier verbe [2]). Pour admettre sans hésitation l'explication de Haenchen, il faudrait trouver de véritables cas parallèles à la construction qu'on nous propose d'adopter en xii 25.

Nous avons bien relevé dans le commentaire de Haenchen un exemple qui paraît très proche de notre cas. Il s'agit de Act. i 10: ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ, où HAENCHEN croit pouvoir rattacher εἰς τὸν οὐρανόν à πορευομένου αὐτοῦ. Mais cette construction est très discutable. Le génitif absolu tend à se détacher du reste, et il commence normalement par le participe [3]). Il faut donc comprendre ici: „Comme ils tenaient les yeux fixés au ciel pendant qu'il s'en allait"; le parallèle n'est qu'apparent et il se retourne contre l'explication donnée par notre auteur à xii 25.

(2) Faut-il donc abandonner cette explication? Nous ne le pensons pas. Nous aurions voulu arriver à une certitude, ou du moins à une probabilité positive: pour cela, il eût fallu trouver des exemples réellement semblables au cas qui nous intéresse. Ceux que nous avons trouvées suffisent simplement, semble-t-il, à montrer que l'explication de HAENCHEN est possible.

WESTCOTT et HORT conjecturent un texte ὑπέσρεψαν, τὴν εἰς Ἰερουσαλήμ πληρώσαντες διακονίαν. Construction claire et facile, sans aucun doute; mais aussi construction terne, un peu trop académique. Le devoir d'un élève fort en thème. Mais Luc ne fait

---

[1]) Luc i 56; ii 45; iv 14; vii 10; viii 39; xi 24; xxiv 33, 53; Act. i 12; viii 25; xiii 13, 34; xiv 21; xxi 6; xxii 17; xxiii 32. Voir également Luc ii 39 (ἐπιστρέφειν εἰς).

[2]) Voir, par exemple, xvi 13; xviii 19; xix 8, 29; xx 14... En sens contraire on pourrait citer viii 3, mais ce cas est fort différent de celui qui nous occupe ici.

[3]) Cf. Act. ii 6; iii 11, 13; iv 1, 31, 37; v 2; vi 1; ix 8; x 10, 44; xii 13, 18; xiii 2, 24, 42; xiv 20; xv 2, 7, etc.

pas un thème. Il s'exprime dans une langue vivante, dans ce grec qui a conservé son étonnante souplesse. Car ce n'est pas de la koinè que date la grande liberté dont le Grec jouit dans la construction de ses phrases. Ce qui serait propre à la littérature hellénistique, c'est tout au plus la facilité avec laquelle on recourt à des procédés d'inversion, déjà employés à la période classique, d'une manière plus discrète parce qu'on sentait plus vivement peut-être le force de ces anomalies. Elles contribuaient à l'élégance du discours, mais l'abus aurait conduit à l'affectation. Les inversions d'ailleurs, même chez les meilleurs auteurs, créent facilement une certaine ambiguïté. Ce qu'on prend parfois pour maladresse chez Luc révèle, en fait, un sens très sûr de la langue; il la manie avec la liberté de qui en connaît les ressources. Ce qu'un professeur censurerait chez son élève, Luc peut se le permettre; le grec est encore pour lui une langue vivante, infiniment flexible.

Prenons quelques exemples [1]). Act iv 33 est un sommaire; on a quelque chance d'y trouver une phrase que Luc a composée en toute indépendance. Prenons le texte de l'*Alexandrinus*: καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν οἱ ἀπόστολοι τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου. Il y a là de quoi satisfaire tout professeur de thème grec. Le *Vaticanus* est un peu différent: καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως. Voilà qui est peut-être moins clair, et l'apprenti helléniste sera tenté de rattacher τοῦ κυρίου Ἰησοῦ à οἱ ἀπόστολοι. Mais comme ce texte du *Vaticanus* est plus vigoureux, mieux accentué que le texte sage et „classique" de l'*Alexandrinus*! Nul doute, c'est un écrivain qui a composé la phrase du *Vaticanus*; la phrase banale et lourde de l'*Alexandrinus* peut être plus facile, elle n'est pas d'un helléniste. Le style de Luc, c'est dans le *Vaticanus* que nous aimons le reconnaître [2]).

Autre sommaire, xix 20. Le texte alexandrin donne: οὕτως κατὰ

---

[1]) Cf. C. F. D. Moule, *An Idiom Book...*, p. 169. Nous regrettons de devoir nous séparer des appréciations du distingué scholar qui nous paraissent inspirées d'un classicisme trop étroit pour ne pas être artificiel. Nous ne nous arrêtons pas sur les exemples de déplacement de la particule τε dans Act xxvi 20, 22, trop éloignés du cas qui nous intéresse ici; là encore, de quel droit imposer à Luc de suivre „the strictly correct position" qui l'asservirait à une uniformité bien peu conforme au génie de la langue grecque?

[2]) Cf. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 7e éd., Goettingue, 1943, § 473, 2. En sens contraire, C. F. D. Moule, *loc. cit.*; J. H. Ropes, *The Beginnings...*, III, p. cclix, n. 2.

κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν; le texte antiochien est plus facile: οὕτως κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν. De toute évidence, on a voulu „améliorer", ramener le texte à une construction plus „normale"; on évitait ainsi le danger qu'un lecteur étourdi rattache τοῦ κυρίου à κατὰ κράτος, en oubliant que κατὰ κράτος est une locution adverbiale [1]). Luc est moins timide et sa phrase a plus de relief, mettant en évidence les mots τοῦ κυρίου. Liberté hellénistique dans l'ordre des mots? Mais Platon se montre-t-il moins libre quand il écrit: οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική (*Protagoras*, 343 b) [2])?

C'est encore cette même liberté élégante que nous croyons pouvoir reconnaître dans la phrase, assez hardie à première vue, Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστευσώσιν (Act. xix 4). Le prologue des Actes, quoi qu'on en ait dit [3]), fait encore de l'excellent grec quand il écrit: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη (i 2). Le complément circonstanciel διὰ πνεύματος ἁγίου est placé en évidence, et en même temps le pronom relatif est rapproché du verbe qu'il détermine [4]). Il y a là un tour de phrase très heureux et susceptible de plaire à une oreille grecque. Mais en même temps, le sens peut prêter à confusion: pour s'en rendre compte, il suffit de connaître un peu l'histoire ancienne du texte et l'histoire récente de son interprétation. Mais l'équivoque tient avant tout au fait qu'on a perdu le sens de la langue grecque et de sa flexibilité. La construction οὓς διὰ πνεύματος ἁγίου ἐξελέξατο eut été tout à fait claire, mais combien lourde! Luc est trop grec pour supporter tant de lour-

---

[1]) Cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Worterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur*, 4e éd., Berlin, 1952, col. 814.

[2]) „Le caractère de la philosophie des anciens, c'était sa concision laconique". L'inversion met l'accent sur „les anciens". — Sur ces inversions de mots dans le grec et sur leur valeur, cf. R. Kuehner-B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, II, 2, 3e éd., Hannovre et Leipzig, 1904, § 606a (p. 596 s.); on trouvera d'autres exemples à cet endroit.

[3]) Voir, par exemple, A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 137: „Si mal venu que soit le texte, il n'y a donc pas lieu de le retoucher". Voir aussi la désapprobation de C. F. D. Moule (*loc. cit.*) et les explications à contresens que donne E. Jacquier (p. 6), en rappelant les fluctuations de l'exégèse. Pour les fluctuations du texte lui-même à travers la tradition, cf. *The Beginnings...*, III, p. 256-261 et V, p. 1-4.

[4]) Cf. Blass-Debrunner, § 475, 1.

deur, surtout dans une préface, et trop intelligent pour prévoir l'inintelligence de ses interprètes [1]).

Les exemples que nous venons de citer peuvent sembler assez éloignés du cas qui nous intéresse. Ils montrent du moins que Luc sait user de la liberté que la langue grecque lui laisse dans la construction de ses phrases. Si Luc voulait parler de la mission accomplie par Paul et Barnabé à Jérusalem, il n'avait aucune raison d'écrire pesamment: ὑπέστρεψαν τὴν εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες διακονίαν.

Avec xii 19 nous nous rapprochons du cas de xii 25: d'abord parce que ces deux versets de transition ne se trouvent qu'à quelques lignes de distance; ensuite parce que xii 19 présente une ambiguïté de construction assez semblable à celle du v. 25. Hérode a persécuté les chrétiens à Jérusalem; il va connaître son châtiment à Césarée. Le changement de scène est indiqué par ces mots: κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισάρειαν διέτριβεν. Les auteurs hésitent: faut-il rattacher εἰς Καισάρειαν à κατελθών ou à διέτριβεν? Nous avons déjà dit pourquoi la seconde construction doit être préférée, le verbe διατρίβω ne pouvant guère s'employer sans aucune autre détermination. Or la construction est d'autant plus équivoque que Luc emploie très souvent le verbe κατέρχομαι suivi de εἰς [2]). Ce cas de xii 19, où la construction a peu d'importance au point de vue du sens, doit faire réfléchir sur les surprises que peut réserver le style de Luc.

Il convient encore de dire quelques mots de deux emplois du verbe ὑποστρέφω qui pourraient présenter une certaine analogie avec celui de xii 25. Le premier se trouve dans le récit, propre à Luc, de la guérison de dix lépreux: εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν (Luc xvii 15). A en juger par la finale de la phrase, typiquement lucanienne, c'est bien Luc qui a composé ce verset [3]). Personne ne songera à comprendre que le miraculé „revint avec une grande voix". Encore faudra-t-il que le lecteur place les coupures avec à propos, car l'expression „revenir avec" quelqu'un ou quelque chose n'a rien d'impossible. La phrase prête donc à équivoque

[1]) En revanche, il faut bien dire que iv 25 est du parfait charabia; on est en droit de douter que Luc ait écrit ce verset tel qu'il nous a été conservé. Cf. C. F. D. Moule, *loc cit.* Voir aussi Luc xi 27.

[2]) Luc iv 31; Act viii 5; xi 27; xiii 4; xv 30; xviii 22; xix 1 (?); xxi 3; xxvii 5.

[3]) Cf. par exemple Luc ii 20; iv 15, 33; v 25, 26; vii 16; viii 28; xiii 13; xviii 43; xix 37; xxiii 47; xxiv 53; Act. iv 21; xi 18; xxi 20.

et à ce titre on peut la rapprocher de celle d'Act xii 25; mais il faut avouer que le cas d'un complément exprimant une circonstance de pure concomitance et introduit par μετά induit beaucoup moins en erreur après ὑποστρέφω qu'un complément de lieu introduit par εἰς. Le second exemple est du même genre que le premier. Il s'agit encore d'un récit propre à Luc, celui de la mission des soixante-douze: ὑπέστρεψαν δὲ οἱ ἑβδομήκοντα δύο μετὰ χαρᾶς λέγοντες (x 17). Aucune difficulté réelle, encore une fois: ils ne sont pas „revenus avec joie", mais ils sont „revenus, disant avec joie". Ces deux cas d'emploi d'ὑποστρέφω chez Luc présentent incontestablement une certaine analogie avec celui d'Act xii 25, mais ils sont loin d'être aussi difficiles.

Il reste donc toujours une certaine difficulté à construire notre texte: ὑπέστρεψαν, εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν. Les rapprochements que nous venons de faire ne sortent pas complètement pareille phrase de son isolement. En tout état de cause, Act xii 25 resterait un cas limite. La difficulté de l'interprétation qu'on nous propose ne semble cependant pas telle qu'on doive renoncer à comprendre le texte de cette manière. Il faut dire, au contraire, que cette interprétation est possible, eu égard au style de Luc. Et comme l'explication de xii 25 se heurte en tout cas à des difficultés, on peut penser que celle que nous rencontrons sur le terrain de la grammaire est moins grave que celles auxquelles on s'expose en renonçant aux données de la critique textuelle ou aux exigences du contexte.

Un mot encore à propos de la préposition εἰς. On nous dit, et avec raison, que Luc l'emploie facilement là où le grec classique aurait employé ἐν [1]). Il faut cependant observer qu'après πληρόω

[1]) Cf. E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 77, n. 4. B. Botte écrit: „Dans la Koinè, la distinction classique entre εἰς et ἐν tend à s'effacer. Εἰς est parfois employé alors qu'il n'y a pas de mouvement: τὰ παιδία μου . . . εἰς τὴν κοίτην εἰσίν, Luc xi 7... Il ne faut pas chercher de nuance spéciale, par exemple... l'idée que les enfants se serrent contre leur père (Loisy)" *(Grammaire grecque du N. T.*, Paris, 1933, p. 36). On peut se demander si l'exemple est bien choisi. Le grec classique fournit de nombreux exemples de εἰς rattaché à des verbes exprimant l'idée de rester sur place, mais supposant un mouvement antérieur: voir H. G. LIDDEL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 2e éd. par H. S. JONES et R. MCKENZIE, Oxford, s. d., (1940), I, p. 491, col. 2. Le cas de Luc xi 7 correspond parfaitement à cet usage classique, où le εἰς répond à un mouvement impliqué mais non exprimé par le verbe. On rendrait cette nuance en traduisant: „Mes enfants sont allés au lit". Il n'empêche que, dans la koinè, l'emploi de εἰς s'étend à des cas où le classique aurait certainement employé ἐν: cf. Act ii 5; vii 4; viii 40; ix 28; xix 22.

Luc emploie ἐν en deux passages évangéliques qui lui sont propres: . . . τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν (εἰς P^{45}D) Ἰερουσαλήμ (Luc ix 31); οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (xxii 16). Nous rattacherions donc volontiers le εἰς à l'idée introduite par le mot διακονία: il s'agit de l'accomplissement d'un service „en faveur de" Jérusalem [1]). Avec cette nuance, l'emploi de εἰς est normal: on le voit tant par saint Paul que par les inscriptions [2]).

Remarquons enfin que, dans cette explication, la présence de la seconde proposition participiale ne crée plus aucune difficulté. Sans doute, „emmenant Jean avec eux" introduit une note fort différente de celle de „ayant à (pour) Jérusalem accompli leur ministère", mais cette manière de juxtaposer deux participes qui n'ont ni la même fonction ni la même valeur est un procédé auquel Luc recourt volontiers, en lui reconnaissant une certaine élégance.

Comme on le voit, une fois surmontée la difficulté d'une construction qui n'est peut-être anormale qu'en apparence, le reste du verset devient limpide. Il semble bien, en tout cas, que cette explication de xii 25 en fonction de la langue et du style de Luc mériterait plus d'attention qu'on ne lui en a accordé jusqu'ici, et que la solution qui consiste à préférer à εἰς Ἰερουσαλήμ une variante plus facile devrait être reçue avec plus de suspicion qu'on ne le fait généralement.

[1]) Nous nous refusons à dissocier l'emploi du mot dans xii 25 de celui de xi 29, comme font Funk, Buck et Giet, qui l'interprètent dans un sens plus général; l'étroite relation qui existe entre ces deux passages, le second étant un rappel du premier, ne permet pas cette dissociation. La διακονία ne s'entend pas, même chez Paul, de la collecte de dons, mais de la distribution de secours, du service qu'on rend. La διακονία apostolique (cf. Act i 17, 25; vi 4; xx 24; xxi 19) n'est qu'un élargissement du sens concret que le mot conserve dans nos deux textes (cf. vi Luc x 40).

[2]) Pour Paul, voir Rom xv 31: ἡ διακονία μου ἡ εἰς (BD . . .: ἐν) Ἰερουσαλήμ; II Cor viii 4: τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους; ix 1: περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους. Pour les inscriptions, où la particule εἰς s'emploie pour désigner le but de dons ou de collectes, ceux à qui une solde est destinée, etc., cf. A. Deissmann, *Bibelstudien*. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und der Urchristentums, Marbourg, 1895, p. 113 ss.; ID., *Neue Bibelstudien*. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriten, zur Erklärung des N. T., Marbourg, 1897, p. 23; J. Rouffiac, *Recherches sur les caractères du grec dans le N. T. d'après les inscriptions de Priène* (Bibl. Ec. Hautes-Etudes, XXIV/2), Paris, 1911, p. 28. — On remarquera que nos explications tendent à dégager un sens qui serait précisément celui du texte conjecturé par Westcott-Hort: τὴν εἰς Ἰερουσαλὴμ πληρώσαντες διακονίαν.

ÜBER ZWEI ALTGEORGISCHE NEUTESTAMENTLICHE HANDSCHRIFTEN

VON

THEODOR KLUGE

A. Im Jahre 1910 war ich im Anschluss an einem Auftrag der Septuagintacommission in Göttingen damit beschäftigt das Material für eine altgeorgische Epigraphie und ihre historische Entwicklung zusammenzubringen. Als Unterlage diente hierzu der erste Band der *izdanie cerkownaja muzeja* Bd 9, 12, 13. Bd 9 Žordania, F. D., Janašwili, M. G. *opicanie rukopicei Tifliskago Kart. Kach. duchowenstwa.* Tiflis 1902 — 08. Bd 2 f. Athos, Jerusalem, Sinai. Arbeiten konnte ich daran Sonntags und dann auch nur während der allgemeinen Besuchszeit. Trotzdem bin ich dem Leiter der Handschriftenabteilung des Kirchenmuseums M. G. Janašwili (†) durch sein dauerndes Interesse an meiner Arbeit zu grossem Dank verpflichtet, denn er hat mich auf vieles aufmerksam gemacht, was ich sonst übersehen hätte. Ausserdem verschaffte er mir eine Menge nicht mehr marktgängiger Literatur. Das ging alles gut, bis ich an die Handschrift No. 345 kam, den „Apostolos". Hier setzte bei ihm auf einmal eine fatale Schwerhörigkeit ein, als ich diese Handschrift sehen wollte. „Sie ist weg". Da wir beide über diese Sache nicht einig wurden, wandte ich mich an den grusinischen Exarchen. In der Audienz wurde angeordnet, die Handschrift mir in einem Raum der Exarchatskanzlei zur Benutzung zu überlassen. Hier habe ich bei einer Temperatur zwischen 50 und 58° Wärme, unterbrochen von einer Sintflut staatlicher und kirchlicher Feiertage und ewigen Fragen wie lange meine Arbeit dauere, und wann ich endlich damit fertig sei, an einem gedruckten Exemplar den ganzen neutestamentlichen Text collationiert und alles Fehlende abgeschrieben. Eine Beschreibung der Handschrift, die viele Wünsche unerledigt lässt, findet sich auf p. 329-345 des oben genannten Werkes. Dem Entgegenkommen der öffentlichen Bibliothek in Leningrad verdanke ich die Photocopie des Textes.

Vorbehaltlich des weiter unten zu Besprechenden, ist folgendes

zu bemerken. Die Handschrift ist nach Quaternionen beziffert. Die Blattziffern sind modern arabisch und laufen von 1-176. Der neutestamentliche Text von Blatt 25_1. Heute muss ich mir einen Vorwurf daraus machen, dass ich nicht festgestellt habe, wo das erste Quaternion mit der arabischen Blattziffer coincidiert. Es lässt sich also nicht feststellen, welchen genauen Umfang der Prolog uam. gehabt hat und es ist aussichtslos das jetzt zu versuchen. Format der Hsr 22/24 cm. 265 Blatt Pergament, Blatt 266 Papier. Ein offenbarer Irrtum denn p. 342 sind nur 172 Blatt angegeben und 176 gezählt. Die Hsr. enthielt nur den „Apostolos". Der Text bricht ab mit Tim. I iii 15 /. Es fehlt auch der Anfang. Im Römerbrief fehlt ix 29-x 7 (ein Blatt). Im Korinther II fehlt xi 14 / — Gal i 21 ebenda auch ii 10 / — ii 21 und Phil. c. iv 8 / — 20 /. Jede Seite besteht aus einer Doppelcolume von 20 Zeilen. Die Buchstaben Ḫutsuri Majuskeln (asomt'awruli), auch als Initialen verwendet. Aus sprachgeschichtlichen Gründen gehört die Hsr. in das 7 oder 8. Jahrhundert. „Im Anschluss an ℵ" sind alle Überschriften, Bei- und Unterschriften mit Zinnoberfarbe ge schrieben, ebenso alle Überschriften der Lesungen und der Abschnitte. Auf Blatt $106_{r\,2}$ findet sich der Name des Kopisten, Galater Ende: K'riste erbarme dich des Gabriel, ebenso Phil. Ende Bl 125_1. Die Hsr. ist beschafft durch den „sehr ehrenwerten" Kyrion aus dem ts'wabt'aḫewikloster (Kloster des Tales der Höhlen zwischen Mzḫet' und Up'lis ciḫe, aber auf dem rechten Ufer der Kura, etwa in der Mitte südlich Kaspi. *Wakušt, Description géographique de la Géorgie* p.p. M. Brosset. St. Petersburg 1842 p. 194-196. Karte 2). Hierauf machte mich Herr C. M. Tarchnišwili aufmerksam.

Unter Vorbehalt alles dessen, was dazu später zu sagen ist: Die ersten drei Blätter enthalten das Ende eines Prologs, einer Lebensbeschreibung des Apostels Paulus, dass er in Rom unter der Regierung des Kaisers Nero und der Verwaltung des „hochgeborenen" Tertyllus den Märtyrertod erlitten habe. Das erzählen viele Bücher, aber wir haben die Geschichte abgekürzt". „Der Verfasser bezieht sich wegen der genauen Angabe des Martyriums des Apostels auf den zweiten Band der Lebensbeschreibung durch Eugenius Pamphilus († 309), der das Martyrium ansetzt auf das 39. Jahr nach der Kreuzigung des Herrn auf den 5. Tag des Monats G... nemos (Juni) von der Geburt des Herrn das 69. „seit dieser Zeit sind 335 Jahre verflossen bis zur gegenwärtigen Herrschaft des 4. Jahres des Arkadius und des 3. des Honorius, dieser beiden

Augustalen, der 9. Indiction des Monats Juni (des Tibi) des 28..'
„Das ist aber das Jahr 399". Um das hier gleich zu bereinigen
Wie mir Herr Altheim bestätigt und wie unbestritten ist, ist das in
frage kommende Jahr 396 n. d. Zw. Des Weiteren wird gesagt
dass dieses Jahr 399 das Jahr der Anfertigung dieses grichischen
Textes und demgemäss auch das Jahr der Anfertigung der geor
gischen Übersetzung sei. Davon nachher.

Blatt 4r findet sich nun eine merkwürdige Zusammenstellung
des Inhaltes des „Apostolos". Die Zusammenstellung enthält
entweder Druckfehler oder Rechenfehler.

Die Überschriften entsprechen offenbar genau dem georgischen
Original:

	Lesungen	Kapitel	Zeugen	Verse
1. An die Römer	5	19	48	930
2. An die Korinther I	5	9	17	870
3. An die Korinther II	4	10	11	590
4. An die Ebraeer	3	22	30	703
5. An den Titus	1	18	2	230
6. An den Timotheus II	1	9	1	172
7. An den Titus	1	6	1	96
8. An den Philemon	1	2	-	37
9. Dem I. Timotheus	1	17	3	230
10. Den Galatern	3	12	12	293
11. Den Ephesern	1	10	3	-
12. Den Philippern	1	7	-	-
13. Den Kolossern	3	11	-	208
14. Den Thessalonichern I, II	-	7	-	130
		6	-	190

Die Aufrechnung ergiebt 30 Lesungen statt 31, Kap. 165 statt
147, Zeugen 128 statt 127, Verse 4679 statt 5836. Ich vermag damit
nichts anzufangen. An Stelle von 5. muss 9. gesetzt werden. Da ist
offenbar ein Schreibfehler.

Blatt 9 und 10 enthält das Register der paulinischen Briefe in
der üblichen Reihenfolge, nur, dass der Hebraeerbrief hinter den
Thessalonicher steht.

Auf Blatt 9 und 10 befindet sich ein Verzeichnis der paulinischen
Briefe. Auf der Rückseite von 10 ihr Inhalt nach Kapiteln usw. Am
Ende hiervon steht Folgendes: Über das Geschriebene (rot). Alle
Briefe des Apostels Paulus habe ich durchgelesen und ausgewählt
durch alle Zeugnisse die Worte, und nach der Folge hiernach habe
ich die Kapitel wieder hiernach eingerichtet. Genau habe ich zum
Namengeben eingerichtet, von wem die Bücher unterschrieben

sind. Es ist also jetzt, was *rot* geschrieben ist, auf richtige Weise (geschrieben). Was begonnen wird für die Ordnung der Menge und wieviel das ist, beginnt man mit den Zeugnissen eines jeden Briefes und damit endet der Brief wieder. Nur, was mit *Tinte* unterschrieben ist, dies mit allem ist katholische Rechnung dieses ganzen Buches und mit seiner Lesung wiederhergestellt. Endlich lasse ich euch wissen, auch wieviel jedes Buches Zeugnisse sind, denn die Ordnungen eines jeden sind mithingeschrieben, damit man wissen soll, wie er dies empfangen hat, das erste Zeugnis dieses Berichtes, und zusammen mit dem mitgeschriebenen Buch, er der Apostel. Nur finde die *rote* Zahl zum Verfügen, wiederum folgend den geschriebenen Worten des Apostels, den Vers.

Aus dieser Anweisung geht ohne Weiteres hervor, dass die Handschrift ehedem auch die katholischen Briefe enthielt.

Auskunft über die Sendung des Apostels Paulus an die Römer und seine Ankunft in Rom (Blatt 20) und ebenso eine Notiz im Text, in dem das Evangelium des Apostels Paulus erwähnt wird, folgenden Inhalts: „Dies wurde geschrieben bei Paulus, um ein klein wenig das Evangelium erkennen zu lassen für jeden der sich informiert über des Paulus Evangelium. Man findet dies unten besonders arrangiert auf dem Blatt, das *rot* ist [1]). Es ist geordnet, wo dessen Kapitel ist. Nur das, was von Tinte ist, hat einzeln für die Lesungen Eignung zum Suchen. Wenn du willst, magst du untersuchen, bestimmt findest du das am Platz.

„Befehl des Paulus. Ich bin das Haupt und Lehrer der Gottesbücher" Blatt 26. Das steht da aber nicht.

Ich entsinne mich an einer Stelle auch des Namens Diokletian. Ob aber dieser Name zu den „Euthaliusstellen" gehört, weiss ich nicht. (v. Soden, *die Schriften des Neuen Testaments* Bd 1,1, p. 370 unter 185).

P. In demselben Jahr hörte ich von einem zweiten „Apostolos", der sich im Privatbesitz befand, wenn ich nicht irre der georgischen Adelsgesellschaft, in deren Bibliothek. Der genauere Titel ist mir nicht bekannt. Ich habe auch diese Handschrift 1910 unter den erschwerendsten Umständen und mit erbärmlichen Mitteln photographiert. Da sich der Zusammenstellung der Photographieen Lücken ergaben, habe ich im folgenden Jahr diese durch Neuauf-

[1]) Blatt: katapatoni, κατάβατον pagella, pagina bei Du Cange, *glossarium .... Graecicitatis*, réimpression Paris 1943 s.v.

nahmen, auch des noch fehlenden gesamten Vorworts ausgefüllt [1]).

Über das Format kann ich nur angeben 206. 246 mm. Die Paginierung geht nach Quaternionen. Später im 17/18 Jahrhundert findet sich eine Paginierung in Ḫutsuriminuskeln. Hierin sind zweifellos Zählfehler. Einzelne Blätter sind durcheinander geraten. Die Handschrift ist unvollständig. es fehlt das Ende. Im Anfang kann nur wenig fehlen. Das letzte Quaternion hat No. 35 also 280 Blatt. Gezählt sind 226 Blatt. Ende 2, Pe. 2, 17. Alle Adressen, Unter- und Beischriften sind in roter Farbe, ebenso die Überschriften der einzelnen Abschnitte. Jede Seite hat 2 Columnen zu 20 Zeilen. Ob ein Auftraggeber genannt war, weiss ich nicht, auch über den Ort der Anfertigung der Handschrift lässt sich nichts ermitteln. Als Zeit kommt etwa das 7/8 Jahrhundert in Frage. Der Name des Schreibers steht in abgekürzter Form am Ende des Römerbriefes. Ohne Namen eine Eintragung am Ende der Apostelgeschichte, beides in Minuskeln.

Die Handschrift beginnt wie in vielen andern Hsr. mit einem Prolog, der Paulusvita. Diese endet hier mit Bl. $9_{r\,1}$. Bl. 8_r hat das Quaternion a. Das sind 32 Columnen zu 22-23 Zeilen. Bei diesem Umfang hat der „Euthalius Prolog" zur Paulusausgabe ganz gut Platz (v. SODEN l.c. p. 650 ff.). Von Blatt $8_{r\,1}$ ab lautet der georgische Text wie folgt, daneben habe ich den griechischen Text gesetzt.

---

[1]) Alles dies und ausserdem eine schöne, nicht einmal ŽORDANIA bekannte Evangelienhandschrift aus ... verlagerte ich der Sicherheit halber in das Amtshaus nach Waischenfeld in Oberfranken. Als ich mich nach Kriegsende um diese Dinge bekümmerte, erhielt ich von der amerikanischen Militärcommandatur in Ebermannstadt den Bescheid: auf dem Hof des Amtshauses lägen ein Haufen Scherben und unter diesen auch solche mit georgischen Zeichen. So kann ich mich nur auf die Photocopie der ersten Aufnahme beziehen. Ob also die weiter unten angegebenen Lücken vorhanden sind oder Versehen von mir, kann ich jetzt nicht mehr sagen. Alles Weitere dazugehörige hatte ich in dem Keller eines Hauses in Dahlem untergebracht. Das ganze Haus brannte bei dem russischen Angriff aus, auch die Keller bis auf den, in dem meine Sachen lagen. Er war durch eine doppelte eiserne Tür verschlossen. Die Türen waren aufgebrochen und der Raum in einer nicht wiederzugebenden Weise verunreinigt. In dieser Cloake habe ich das wenige Brauchbare von drei langen Orientreisen zusammengesucht. Hier muss u.a. ein Sachkenner tätig gewesen sein, denn es waren alle georgischen Frühdrucke mitgenommen und vieles andere Wertvolle und Unersetzbare. Was nicht mitgenommen werde oder werden konnte, war in sinnloser weise vernichtet. Als Gegengabe hinterliessen die Besucher eine russische Generalstabkarte des Deutschen Reiches. -par nobile fratrum.

$8_{r\,1}$	
nicht sollen sie Ihnen angerechnet werden	μη αυτοις λογισθειη.
Aber Gott stand mir bei	ο δε κυριος μου παρετη
und stärkte mich, damit	και ενεδυναμωσε με, α
durch mich diese Predigt vollendet werde	ινα δι εμου το κηρυγμ πληροφορηθη α
und gehört werde von allen Heiden; . .	και ακουσωσι παντα τ εθνη,
und rettete mich aus dem Rachen. . .	και ερρυσθην εκ στοματος
des Löwen. (Zu 2. Tim. iv 16-18). Des Nero wegen	λεοντος, 'τουτον Νερωνα ειναι
sagt er das; aber in Betreff des zweiten,	λεγων περι δε της δευτερας,
in dem nun sich vollendet, ...	εν η τεχειουται τω κατ αυτον
über ihn das Martyrium, sagt er (Zu 2. Tim. iv 5-6): „dein:	μαρτυριω φησιν
Dienen ist vollendet, ...	„την (καλην) διακονιαν σου πληροφορησον
damit ich nun, siehe da, ...	εγω γαρ ηδη
geopfert werde, und die Zeit	σπενδομαι και ο καιρος
meiner Hingabe ist gegeben"	της αναλυσεως εφεσηκε"
Und von neuem war Lukas	και οτι Λουκας ην
nun mit ihm und kurz	παλιν συ αυτω
danach schreibt er ihm einen Brief: . . .	μετ ολιγα της επιστολης
„Es grüsst Dich	„ασπαζεται σε γραφει, Λουκας,
Dein Lukas, (der) mit mir	ο συν εμοι"
Die ganze Zeit, die nun jetzt,.	εστιν ουν ο πας χρονος
von der Predigt des Paulus 21	του κηρυχματος Παυλου εικοσι και εν
Jahre und das Haus 2	ετους και ετερα δυο ετη,
Jahre, die er sich aufhielt	α διετελησεν
$8_{r\,2}$	
im Gefängnis von Caesarea	εν τω κατα Καισαρειαν δεσμουτηριω
und damit von Neuem in Rom	προς δε τουτοις παλιν τα εν Ρομη
die ersten zwei Jahre	ετερα δυο ετη

und die letzten . . . . . και τα τελευταια δε ετη
10, so dass nun alle . . . . . δεκα, ωστε ειναι τα παντα ετη
Jahre von seiner Berufung . . . . . απο της κλησεως αυτου
bis zu seinem Tode . . . . . μεχρι της τελειωσεως
35 Jahre sind. (Zu A.A. xxiv 27) . . . τριακοντα δα πεντη.
Aber niemand soll mich . . . . . αλλα μητις επι τουτοις εμοι κατα-
darüber schilten und . . . . . μεμφεσθω και παραγραφεσθω
vorübergehen, nach der Reihe . . . . τα καθεζης
an der Apostelgeschichte . . . . . των πραξεων
und sagen, dass Lukas . . . . . λεγων τον Λουκαν ταυτα
nichts gesagt hat: . . . . . μη φασκειν
Wenn diese irgend einer nennen würde, . ον ερησεται τις
ein verständiger Mensch, wenn er . . . εχεφρων ανηρ ει
die Zeiten sich nicht . . . . . τους χρονους ωταν
überlegt, die vorübergingen nach . . . . ουκ εισδεχη τους μετεπειτα
der Apostelgeschichte . . . . . των πραξεων,
und sagen: gieb her mir . . . . . δος μοι, φησι
Lukas zum Boten . . . . . τον Λουκαν ιστορουτα
des Martyriums Pauli. . . . . του Παυλου το μαρτυριονι
Wenn nur dazu die Jahre . . . . . ει μεν τοις (δυσι) τουτοις (μονοις) ετεσιν

9 1
Lukas zugemessen hat [1]) . . . . . ο Λουκας εμετρεσε
in des Paulus Leben und . . . . . Παυλου την (εν Ρωμη) ζωην,
Martyrium, uns hat er's erzählt . . . . το μαρτυριον ημιν υφηγησαμενος,
nicht eins, wäre was wert, ... ουδαμιας τινος
für uns zu erforschen . . . . . ημιν εδειτο περιεργιας
die Zeiten; aber, dass dieser das . . . των χρονων. αλλ επειδη
Martyrium uns nicht . . . . . το μαρτυριον ημιν ουτος ου
schreibt, und ausserhalb der Zeit und . γραφει, εξωρον γαρ και

[1]) In dem Pergamentblatt ist eine Beule, der Rest der Zeile unleserlich. Ich habe den Text nach dem Griechischen ergänzt.

ach einer Vielheit von Jahren dieses Buch	μετα πολυ της βιβλου
emacht wurde, glaube Du jetzt an .	γεγενηται, πειθου λοιπον
usebius, den Schreiber der Zeiten . .	Ευσεβιω τω χρονογραφω
nd diese Nachricht	και την ιστοριαν
ie ein verständiger Gefährte	ευγνωμονως ως φιλος
ch bedenkt, auf dass	εισθεχου.
ie Schüler K'risti	οιγαρ του Χριστου μαθηαι
urch Gehorsam	πειθοι και πιστει
nd durch Glauben an die Väter . . .	τας των πατερων
ie Lehren und Unterweisungen	διδασκαλιας τε και παραδοσεις
ım Aufbauen bedenken	προς οικοδομην παραδεχομενοι
nd des Himmels	της ουρανιου
lerrschaft aufrichten als Erben	βασιλειας κληρουμενοι καθισταται.

Hiermit geht der Prolog zu Ende. Unmittelbar daran schliesst ch nun die Berechnung des Todestages des Apostels wie folgt:

lartyrium des Paulus, des Apostels.
ur Zeit des Nero, des Kaisers
ı Rom.

[2]
gte der Apostel Paulus Zeugnis ab, und
er Kopf wurde durch das Schwert abgeschnitten
n 36.
ahr seit dem Leiden des Erlösers. Er
ämpfte den guten Kampf
ı Rom
m 5. Tage des Monats Panemos, (Φαμενώθ)
en
ennen sie Rom entsprechend, den
or den 3. Kalenden des Juli (29.6)
as ist Tibi [1]). (Τῦβι)
n dem vollendete

[1]) Das stimmt weder mit dem tanaitischen und dem alexandrinischen noch m diocletianischen Jahr. (GINZEL, F. K. *Hb. der math. und techn. Chronolo-e*, Leipzig 1906, Bd 1, p. 220, 225,ff., 231.)
Tybi = 19/2 tan. = 27/12 al. = jul.
Pamenoth = 20/4 = 25/2 al. = jul.
)/6 jul. = 7. Payni.

der selige Apostel
sein Martyrium im 69.
Jahre unseres Erlösers,
I. K., Kommen.
Und es ist also die ganze Zeit
von dem Zeugnis darüber
35 Jahr [1]).
bis zu dieser Gegenwart
des Erreichens des Consulates
des vierten des Arkadius
und des dritten des Honorius,

10_1
zweier Brüder Autocrat-
Augusti, der neunten Indiction (396 n. d. Zw)
der fünfmaligen [2]), dem Jahr der Wiederkehr
dem Monat
Juni, der ist Tibi
am 29. Tage.
Wir erfahren auf wahrhafte Weise
die Teit des Martyriums
des Apostels
Paulus.

Hierzu ist Folgendes zu sagen. Fest steht allein die Angabe übe die beiden Kaiser. Es wundert mich aber, dass ich nirgendwo finde wo darauf hingewiesen ist, dass die Angabe der 335 Jahre nich stimmt mit den anderen Daten, auch nicht bei v. Soden. Zieh man beide Zahlen von einander ab, so erhält man 61 statt 69. Sollt man in vielen hunderten von Hsr. diesen Fehler gedankenlos weiter geschleppt haben, nachdem er irgendwo einmal gemacht ist Andere Hsr. haben 336 (α 150). (v. S. l.c. p. 369 oben) Übrigen heisst der Monat nicht Panemos sondern Φαμενώθ. In anderen Hsr. liegen andere Textformen vor.. Ich glaube, dass der vor liegende Text aus zwei verschiedenen Quellen stammt. Die eine eine vorderasiatisch-ägyptische reicht bis 9_2 20, und die andere is romanisiert und der Vollständigkeit halber zugesetzt, daher beid male der Zusatz Tibi.. Hierzu v. S. l.c. p. 370 (184) ff.

Was nun die Anfertigung unserer Handschriften anlangt, so ist di

[1]) 300 ist ausgelassen.
[2]) Ausgelassen „zehn", es muss heissen fünfzehnmalig.

Ansicht der russischen Autoren, das Jahr 399 sei das Jahr der Übersetzung dieser Hsr. A einfach eine captatio benevolentiae. Was man zuerst aus dem Griechischen übersetzt hat, das waren Teile des NT die für den Gottesdienst gebraucht wurden. Für das Alter einer georgischen Hsr, sind die Textformen der alten Paraclitica und Lectionare maassgebend. Ich hoffe dazu noch einmal zu kommen, um das zu erweisen. Setzt man die erste Bearbeitung auf etwa 325 an, so ist die von 396 die zweite. Ob unsere beiden georgischen Handschriften auf die zweite zurückgehen muss sich aber erst erweisen. Davon ist aber unsere Hsr. sicher eine Abschrift, und das 7. oder 8. Jahrhundert wohl die unterste Grenze. Fragt man sich, wo diese Abschrift gemacht ist, so könnte man an das Kloster Šatberd denken, aber das ist eine blosse Vermutung.

Die Reihenfolge der einzelnen Briefe ist die Übliche, der Hebraeer Brief folgt nach dem 2. Thessalonicher.

Der Text weist folgende Lücken auf:

Römer ii 20-iii 4; iii 23-iv 10; xv 31-xvi 15
2 Kor. iv 4-18; ix 8-x 6; xi 3-16
Eph. iv 2 bis Ende
Phil. i 1-ii 13
1 Tim. iv 16-v 13; v 25-vi 13
2 Tim. iii 16 bis Ende Ti. i 1-6
Jac. i 17 bis Ende
1 Pe. i 1-ii 18
2 Pe. ii 17 bis Ende.

Da die katholischen Briefe kein Vorwort enthalten, so ist nicht zu sagen, ob auch die Übrigen fehlen oder nicht.

An den Prolog schliesst sich die Inhaltsangabe des „Apostolos" an.

9r 2. Voranordnung hiervon;
von Worten, Zeilen 6000.
Sammlung der Vorlesungen, und welche Kapitel es darin giebt und und die Zeugnisse von jedem Buch und ferner, wieviele Zeilen es darin giebt.

Des Briefes an die Römer:

1	Vorlesung	5	1	Zur Vorlesung	3
2	Kapitel	19	2	Kapitel 14, 15, 16	3
3	Zeugnisse	45	3	Zeugnisse 11-36	26
4	Zeilen	920	4	Zeilen	180

1	Zur Vorlesung	1?	1	Zur Vorlesung	4
2	Kapitel 1, 2, 3, 4,	4	2	Kapitel 17	1
3	Zeugnisse 1-9	9	3	Zeugnisse 37-42	6
4	Zeilen	243 (242?)	4	Zeilen 125	125
1	Zur Vorlesung	2	1	Zur Vorlesung	5
2	Kapitel 5-13	13	2	Kapitel 18,19	2
3	Zeugnisse	1	3	Zeugnisse 43-48	6
	10		4	Zeilen	125
4	Zeilen	248			

Des Briefes en die Korinther 1

1	Vorlesungen	5	3	Zeugnis	4
2	Kapitel	9	4	Zeilen	81
3	Zeugnisse	17	1	Zur Vorlesung	3
4	Zeilen	870	2	Kapitel 5, 6, 7	3
1	Zur Vorlesung	1	3	Zeugnis 9-12	4
2	Kapitel 1, 2, 3,	3	4	Zeilen	216
3	Zeugnis 1-8	8	1	Zur Vorlesung	4
4	Zeilen	250	2	Kapitel 8	1
1	Zur Vorlesung	2	3	Zeugnis 13	1
2	Kapitel	1	4	Zeilen	166 usw.

Mit Philemon hat diese Zusammenstellung zweifellos ihr Ende. Aber danach folgt nun eine Zusammenstellung aller Kephalaia des „Apostolos", von denen ich hier leider nur den Schluss bieten kann: $32_{r\,1}$. 2 Tim (v. S., *l.c.* p. 468)

i_v 9 In Betreff des Kapitels wegen der zukünftigen Wendung zur ewigen Schöpfung.

Kapitel des Briefes an Titus.

i 5 In Betreff der Lehren zuverlässig den Dienst zu machen und die Ungehorsamen zu führen.

i 10 In Betreff der des zu reinigenden Fleisches Obwaltenden und in Betreff der Tugend.

ii 2 In Betreff der Lehren, die zuerst sind, zum Lehren der Erwachsenen, gleichsam untereinander.

ii 9 In Betreff der Diener, damit sie zum Segen Christi würdig dienen mögen.

iii 1 In Betreff der Vorgesetzten um durch Gehorsam angemessen zu werden der Gnade Christi.

iii 10 Lehre, damit das Suchen der Häretiker abgewendet wird.

Kapitel des Briefes an Philemon.

1 Lob des Philemon. Danksagung seinetwegen.

2 und das Flehen des Onesimos, des Flüchtlings, des Dieners

και.... παρακλησις υπερ αυτου, der durch den Glauben erlöst wurde.

Folgen nun die Inscriptionen (v. S., *l.c.*, p. 295 f.)

A.P. Paulus, des Apostels Buch an die Römer. Die Hsr. wechseln mit 1. Kap. und 1. Abschnitt.
Desgl. an die Korinther. P mit Disposition.
Desgl. an die Korinther
Desgl. an die Galater (A fehlt am Anfang)
Desgl. an die Epheser
Desgl. an die Philipper
Desgl. an die Kolosser
Desgl. an die Thessaloniker. (P. mit Disposition)
Desgl. an die Thessaloniker, desgl.
Paulus, des Apostels, des heiligen, Buch an die Hebraeer. 1. Abschnitt.
P: Die Kapitel des Hebraeerbriefes. Disposition.
Desgl. an Timotheus, der erste
P: Die Kapitel des ersten Timotheus briefes
P: Paulus, des Apostels Buch an Timotheus, das zweite
P: Philemon desgl.

Der Epheser, Philipper, Kolosser und die beiden Thessalonicher führen bei P auch die Überschrift „Brief" (epistole).: Die Kapitel des ... briefes. Hiervon sind die anderen Inscriptionen verschieden. Acta haben nur „Angelegenheit" oder „Sache" der heiligen Apostel, das immer nur im Singular. Die katholischen Briefe ebenso: Des Iabob, dahinter von, wie mir scheint von zweiter Hand, kat'olike. 1. Petri fehlt der Anfang. 2. Buch Petri ende. Die Zählung der Kephalaia ist von Jacob an durchlaufend.

Die Subscriptionen.. (v. S., *l.c.*, p. 300).

Römer. Paulus, des Apostels Brief gesand von Korinth durch Phoibe, der Mutter der Diakonissin (oder Diakon), die (der) von Kenchreae war, aus der Gemeinde. Verse 960, A. hat stik'oni
1. Korinther: An die Korinther gesand von Philippi durch Stephanos und Fortunatus und Achaikus. Verse 870.. A hat noch Timotheus.
2. Korinther ebenso durch Timotheus und Lukas. Verse 590.
Galater von Rom. Verse 293
Epheser durch Tychikus. Verse 352
Philipper von Rom durch Epaphroditos. Verse 205

Kolosser von Rom durch Tychikos und Onesimos. Verse 208

1. Thessalonicher gesandt von Athen. Verse 190

2. Thessalonicher desgl. Verse 130

Hebraeer gesand aus Italien durch Timotheus. Verse 703. P: des A. Buch....

1. Tim. P. des A. Buch gesand aus Laodicaea, das ist aus der Mutterstadt von Phrygien, das Gebiet von (Pa)katiane. Verse 230. Das Concil von Nicaea kennt nur ein Phrygien. Die Teilung erfolgte aber schon unter Diocletian vor 325 Phrygia I und II oder Pakatiane und Salutaris oder Ph. mikra.

Phrygia Pacatiana erscheint merkwürdigerweise 396 im Cod. Theodos. 23, 3. Im 5. Jahrhundert ist der Name officiell. Es ist unwahrscheinlich dass Konstantin der Gr. die Bezeichnung eingeführt hat. Das Concil von Sardes 341 hat Phrygia und Phrygia alle. Phrygia parwa und magna. Laodicaea gehört zu Pakatiane. (RAMSAY, W. M., *The cities and bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, pp. 39, 80 ff., 713 uam.)

2. Tim. fehlt beiden.

P. des A. Buch an Titus, aus Kreta ist der Brief gesand, der als erster Bischof eingesetzt war, geschrieben aus Nicopolis in Macedonien. Verse 97

P. des A. Buch an Philemon und Apphias, dem Herrn des Onesimos und Archippus dem Diakon auch der Gemeinde zu Kolossae gesand durch Onesimos, den Diener. Verse 37.

Die Interpretation der Eigennamen ist eine Arbeit für sich. Hier habe ich vorläufig die der Ausgabe von Nestle eingesetzt.

Am Rande des Textes sind von 10 zu 10 die Verse vermerkt, aber nicht immer.

Es folgt nunmehr die Angabe der Κεφαλαια (v. S. *l.c.* p. 462 ff. für Paulus, p. 457 ff. für die katholischen Briefe und für die Acten 440 ff.). Die Bezifferung habe ich von v. SODEN übernommen, nur bei den Unterteilungen habe ich die Buchstaben a, b, c usw. eingeführt. Da, wo die Textstellen mit den Nummern v. S. nicht übereinstimmen, steht dessen Nummer in ( ). Die Abweichungen betreffen aber in den meisten Fällen nur einen Vers

Römer	1	2	3	4	5	6	7
A	i 18	ii 12	iii 1	iii 9	v 1	v 12	vi 1
P				iii 10			

R	8	9	(10)	11	12	13	14
A	vii 1	vii 7	vii 14	vii 25	viii 18	viii 35	ix 1
P					viii 19		
R	15	16	17	17a	17b	(17c)	17d
A	—	xi 1	xii 1	xii 3	xii 11	xii 16	—
P							xiii 1
R	17e	17f	18	(19)			
A	xiii 11	xiv 1	xv 1	xv 14			

nur die Abweichungen sind notiert.

1 Kor.	1	(1a)	(1b)	1c	1d	2	3
A	i 10	ii 6	iii 4	iv 1	iv 6	iv 21	vi 1
1 K	(3a)	4	(4a)	4b	5	5a	5b
A	—	vii 1	vii 8	vii 25	viii 1	ix 1	ix 19
P	vi 9						
1 K	5b	5d	(6)	7	8	8a	(8b)
A	x 14	x 25	xi 2	xi 17	xii 1	xii 31	xiv 2
1 K	9	9a	9b	(9c)			
A	xv 1	xv 20	xv 35	xv 45			
2 Kor.	1	2	3	(4)	5	6	7
A	i 3	i 15	ii 12	iii 4	iv 1	iv 6	v 12
2 K	(8)	9	(9a)	10	10a	10b	10c
A	vii 4	viii 1	viii 15	x 1	xi 1	—	—
2 K	(10d)						
A	xii 19						
Galater	1	2	3	4	(5)	6	7
A	i 11	ii 1	ii 11	iii 1	iii 6	iii 10	iii 15
G	8	9	10	11	12		
A	iv 1	iv 11	v 2	v 13	vi 11		
Epheser	1	2	3	4	5	6	7
A	i 3	i 15	ii 1	iii 1	iii 14	iv 1	iv 27
E	8	(9)	10				
A	v 2	v 21	vi 10				
Philipper		4	5	6	7		
A		ii 19	iii 1	iv 1	iv 10		

Kolosser 1		2	(3)	4	5	(6)	7
A/P	i 3	i 9	i 15	i 21	i 24	ii 4	ii 10
K	8	9	(10)				
A/P	ii 16	iii 5	iii 18	iv 5			

1 Thessalonicher 1		2	3	4	5	6
A		i 2	ii 17	iii 11	iv 1	iv 13	v 1
P		7					
A		v 23					
P		v 19					

2 Thessalonicher 1		2	3	4	5	6
A/P		i 3	ii 1	ii 13	iii 1	iii 6	iii 16

Hebraeer 1		2	3	4	4a	5	6
A/P	i 1	i 5	ii 9	iii 1	iii 12	iv 1	iv 11
H	7	7a	7b	8	9	9a	10
A/P	v 11	vi 1	vi 9	vi 13	vii 1	vii 4	vii 11
H	11	12	13	13a	14	15	16
A/P	viii 7	ix 11	x 5	x 19	x 23	x 32	xi 1
H	17	18	19	20	20a	20b	20c
A/P	xii 1	xii 12	xii 18	xiii 1	xiii 4		
H	(21)	22					
A/P	xiii 8	xiii 20					

1 Tim. 1		2	3	4	5	6	
A/P	i 3	i 12	i 18	ii 1	ii 11	iii 1	iii 8
1 T	(7)		(8)	9	10	11	12
A/P	iii 14	iv 1	iv 7	iv 11	—	—	v 17
1 T	(13)	14	15	16	17	18	
A/P	v 21	v 24	—	vi	vi 13	vi 17	

2. Tim. 1		2	(3)	(4)	(5)	6	7
P	i 3	i 15	ii 4	ii 8	ii 14	iii 1	iii 10 Ende

Titus 1		2	(3)	4	5	6
P		i 10	ii 2	ii 9	iii 1	iii 9 Ende

Philemon 1		2
P	i 4	i 8

Die katholischen Briefe, keine Kephalaia nur Initialen

Jak.	1	1a					
P	i 1	i 13 Ende					
1 Petri	15	16	17	18		19	20
P	ii 18	ii 21	iii 1	iii 5	iii 8	iii 10	iii 17
1 P	.	21					
P	iv 1	iv 7					
v. S.	4a		4b	(4b)	4c		
	5						
P	22	23	24				
	iv 12	v 1	v 8				
	6	7	(8) Ende				
2 Petri	25	26	27	.	28		
P	i 1	i 12	i 20	ii 1	ii 9		
v. S.	1	(2)		3		Ende	

AA. Im Gegensatz zu dem Bisherigen zeigen die Acta ein ganz anders Bild. Um in den Wirrwarr zunächst ein Übersicht hineinzubringen nach v. S.:

1	—	2	2a	3	(3a)	3b	3c
i 1	i 12	i 15	—	ii 1	ii 14	ii 22	ii 29
	+	+		+		+	+
3c	3d	4	—	4a	4b	(4c)	5
—	—	iii 1	iii 22	iv 5	—	iv 23	iv 32
		+	+			+	+
5a	6	—	6a	6b	7	8	—
—	v 12	v 17	—	v 34	vi 1	vi 8	
	+	+		+	+	+	
8a	—	(8b)	8c	9	—	9a	10
—	vii 17	vii 37	—	—	viii 3	—	—
					+		
10a	11	11a	12	13	13a	—	14
—	—	—	xiii 26	ix 1	—	ix 23	ix 32
			+	+		+	+
14a	—	15	—	15a	—	15b	15c
—	ix 43	—	x 7		x 24	—	—
	+				+		

—	16	16a	17	18	18a	18b	19
x 44	—	xi 19	—	xii 1	—	—	xii 25
+		+		+			+
	—	20	—	20a	20b	21	(22)
—	xiii 9	xiii 16	xiii 26	xiii 33	—	—	xiv 8
	+	+		+			+
—	—	23	23a	23b	23c	24	—
xiv 16	xiv 24	—	xv 5	xv 30	xv 36	—	xvi 5
+	+			+	+		+
(24a)	24b	24c	24d	25	—	—	26
xvi 13	xvi 16	xvi 25	—	xvii 1	xvii 5	xvii 13	xvii 22
+	+	+		+	+	+	+
27	27a	27b	27c	28	28a	28b	(29)
xviii 1	—	—	—	xix 1	—	—	xx 1
+				+			+
29a	—	—	—	(30)	—	31	32
—	xx 7	xx 28	xxi 32	xx 8	xxi 15	—	xxi 27
	+	(+)	(+)		+		+
32a	32b	(32c)	(33)	34	(34a)	—	35
—	—	xxii 23	xxii 30	—	xxiii 23	xxiii 31	—
			+		+	(+)	
—	36	37	37a	—	37b	38	(38a)
xxiv 24	—	xxv 13	—	xxvi 13	—	xxvii 1	xxvi 27
+		+		+		+	+
38b	—	39	—	40			
—	xxviii 2	—	xxviii 15				
	+		+				

Die Acta haben keinen Prolog, auch keine vorhergehende Disposition. Die υποδιαρεσεις habe ich hier mit dem Buchstaben a bezeichnet.

Eine Zählung nach Versen ist nicht angemerkt. Gleich hinter der Überschrift steht „erste Lesung", ἀνάγνωσις, es folgt indessen keine weitere. Über der Kapitelangabe der Initialen steht an folgenden Stellen ein dicker senkrechter Strich, dessen Bedeutung ich nicht ausmachen kann vii 27, ix 23, xiii 33, xvii 13, xxvii 27. Dann giebt es eine alphabetische Bezifferung, wie folgt:

	b	g	d	e	e	w	w
12	i 15	ii 1	ii 22	ii 29	iii 1	iii 22	iv 5
	e	t	i	ia	ib	ig	id
v 23	v 12	vi 1	vi 8	vii 17	vii 37	viii 3	viii 26
e	iw	iz	ie				
x 1	ix 32	x 7	x 24				

1-18). Damit hört das nun einfach auf.

Die Kapiteleinteilung in 36 und 40 Kapitel, wie sie offenbar der ılte Bestand bietet, hat hier 14 ausfallende Stellen, kommt also vohl kaum in Frage. Wichtig allein ist die Kapiteleinteilung. Sie beginnt mit denselben Buchstaben, wie die Reihe vor: a, b, g, d, e bis ii 29 dann lautet die Überschrift regelmässig „Kapitel". Ich ıabe alle diese durch ein kleines Kreuz bezeichnet. Dabei ist zu bemerken, dass mehrere Titel zu einem Kapitel gehören. Es sind, wie man nachrechnen kann im Ganzen 57. Ich bin der Sache nicht nachgegangen und verweise nur auf RE Bd 5 p. 633. Möglicherweise gehört der Text der Bearbeitung von 396 an.

Blatt 32_r befindet sich auf dunklem Hintergrund die Figur des Apostels Paulus in einem langen, faltenreichen Gewand. Die durch Jahrhunderte gleiche Darstellung erlaubt keinen Schluss auf die Zeit.

In einer weiteren Arbeit werde ich dann die Textstellen, die für die einzelnen Tage des Kirchenjahres benutzt sind in Zusammenhang mit einem alten Parcliticon bearbeiten.

Chan. hon. M. Brière bin ich für die Durchsicht des „Euthalius"-Prologs zu Dank verpflichtet. Diese habe ich dann nach dem griechischen Original noch einmal durchgesehen. Nicht alle Schwierigkeiten sind behoben.

1923 war ich im Iwiron Kloster auf dem Athos, nachdem ich 1911 wegen des zweiten Balkankrieges die Reise abbrechen musste. Nach vierzehntägigem Antichambrieren bekam ich die Erlaubnis auf fünf Minuten den Handschriftenraum zu betreten. Der Igumenos stand wie ein Profi mit der Stoppuhr in der Hand dabei. Ich bekam zuerst einen Schreck über den Bestand an georgischen Handschriften im Gegensatz zu dem Bestand im Katalog und erwischte dann die einzige noch vorhandene Ev. Hsr., die da war. Um die grosse alt- und neutestamentliche Hsr. habe ich mich nicht weiter gekümmert, da sie eine Übersetzung einer armenischen Hsr. ist. Heute bedaure ich das, denn man könnte daraus etwas lernen.

SHORT NOTE

COPTISMS IN THE EPISTLE TO THE HEBREWS?

Reviewing HÉRING's commentary on Hebrews in "*Recen*
Foreign Theology" (Exp. Times LXVII, 190), Professor H. H
ROWLEY notes without comment the author's suggestion tha
certain semitisms in the Epistle may in fact be coptisms, especially
if the author were an Alexandrian Jew. Attractive though this
suggestion may appear at first sight, it must on reflection give rise
to some misgivings. MICHAELIS indeed dismisses it as "a conjecture
which in this anachronistic form hardly deserves attention [1]); but
in view of its bearing on the character of the language of the New
Testament in general, and of Hebrews in particular, the question
would appear to call for closer consideration.

In the first place, is it likely that an Alexandrian Jew (HÉRING
thinks of Apollos) would be influenced by the native Egyptian
speech? Semitism is defined by MOULTON [2]) as "a deviation from
genuinely Greek idiom due to too literal rendering of the language
of a Semitic original", and *mutatis mutandis* the same would apply
to Coptism. In the case of the other New Testament writers Semi-
tism can be accounted for either by the influence of LXX or by the
fact that Aramaic was the writer's native tongue. In the case of
Apollos, if HÉRING's suggestion is correct, we should have to assume
either that Coptic was his native speech or else that Egyptian
Greek in the first century *A.D.* was already thoroughly impregnated
by Coptic influence. It would appear more reasonable, with
MOULTON [3]), to trace the Semitic element in Hebrews to the influence
of LXX. Coptic influence on the later papyri, particularly from
country districts, is one thing; Coptic influence on the Greek of a
Jew of Alexandria in the first century *A.D.* is quite another.

A perhaps more serious objection is MICHAELIS' charge of ana-
chronism, although the origins of the Coptic language appear to

---

[1]) *Theol. Lit.-zeitung* 1955, 428.
[2]) *Grammar of N.T. Greek* II. 14.
[3]) *op. cit.*, 24f. KAHLE, *Bala'izah* i, 264 (end of n. 5 to p. 263) says it would
be difficult to cite any evidence for Coptic-speaking Jewish communities
in Egypt.

be so obscure as to render dogmatism dangerous. STEINDORFF [1]) puts the beginnings of the language in the second century *A.D.*, while TILL [2]) puts the first *literary* use towards the end of the third, although he recognises its use as a colloquial language earlier. In this connection reference may be made to a document published by W. E. CRUM [3]) and dated about 150 *A.D.* Written in "a wholly Greek hand, with certain Egyptian—not yet positively Coptic—additions, stylised to suit the general ductus",[4]) this is described by VOLTAN [5]) as "an attempt in demotic times to render an old text in Greek and demotic letters". This document, with other evidence adduced by TILL,[6]) seems to point to a transitional period when Coptic, if it already existed as a spoken language, had not yet fully emerged as the final stage of development of the Egyptian tongue.

The real question, however, concerns the character of Hellenistic Greek. On the basis of the papyri and other evidence Deissmann argued that the New Testament was written not in a "Biblical" Greek, but in the common *lingua franca* of the first century [7]). On the other hand, in an article which provided part of the inspiration for HÉRING's suggestion, J. VERGOTE [8]) pointed to an affinity between the Egyptian and the Hebrew and Aramaic languages in regard to syntax and modes of thought, and inferred that the presence of the same non-classical Greek construction could be occasioned in the New Testament by the influence of Aramaic and in the papyri by Egyptian influence. In using Coptic for purposes of comparison, VERGOTE appealed to the authority of SETHE for the relative unity of the Egyptian language in its various phases. In VERGOTE's view, DEISSMANN and others by neglecting the influence of the native languages were running the risk of over-exaggerating the "vulgar" character of the Koine. If a non-classical expression in the papyri may be an Egyptianism,

---

[1]) *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum* (Boston, 1950), 189 ff.
[2]) *Koptische Grammatik* (Leipzig, 1955), 29 ff., esp. 32.
[3]) *Journal of Egyptian Archaeology* 28 (1942) 20 ff.
[4]) CRUM, *loc. cit.*
[5]) In *Studia Orientalia Pedersen Dicata* (Hauniae 1953), 364 ff.
[6]) *op. cit.* 31 f. See also KAHLE, *Bala'izah* i, 252 ff.
[7]) Cf. HOWARD in MOULTON, *op. cit.*, 413 ff.
[8]) In PIROT, *Supplement* to VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible* iii, 1354 ff. See also LEFORT in *Muséon*, 1928, 152 ff. (Both quoted by HÉRING, 131).

there is no reason to deny Semitic influence on the same expression when it occurs in the New Testament.

HÉRING's own suggestion is probably to be rejected, but VERGOTE's theory seems to deserve consideration. Could it be substantiated, as HÉRING remarks [1]), the principal weapon of the adversaries of the partisans of Aramaism in the New Testament would fall from their hands. The investigation must, however, be extended not to Coptic only but to the Egyptian language as a whole. Coptic adopted many words from Greek, and the possibility of an influence from the Koine upon this final form of the speech of Egypt would require to be considered.

St. Mary's College, St. Andrews R. McL. WILSON

REVIEWS

New Testament Studies. An international Journal published quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas. Cambridge University Press. London, 1955/1956. Preis pro Heft 12s 6d.

Von der nun im zweiten Jahrgang erscheinenden Zeitschrift sind bisher Heft 1 (Sept. 1955), Heft 2 (Nov. 1955) und Heft 3 (Feb. 1956) ausgefolgt worden. Ebenso wie der abgeschlossene erste Jahrgang (1954/1955) der *New Testament Studies* zeichnen auch diese Hefte sich durch Reichhaltigkeit ihrer Beiträge und durch die Zusammensetzung von Mitarbeitern aus verschiedenen Ländern aus. Professor Bruce M. METZGER (Princeton, New Jersey) legt einen Forschungsbericht über in den letzten fünf Jahren erschienene Arbeiten vor, welche Übersetzungen des Neuen Testaments aus dem ersten christlichen Jahrtausend zu ihrem Gegenstand haben. Professor N. A. DAHL (Oslo) stellt seinen bei der neunten Tagung der SNTS in Marburg gehaltenen Vortrag *Die Passionsgeschichte bei Matthäus* zur Verfügung, in dem er eine eingehende literarkritische Untersuchung des Matthäischen Berichtes vornimmt. Leon MORRIS (Melbourne) bespricht die Bedeutung des Wortes τὸ ἱλαστήριον im Römerbrief iii 25, wobei er wertvolle Belegstellen aus jüdischem Schrifttum heranzieht. W. D. DAVIES (Princeton, New Jersey) rezensiert das Buch Johannes MUNCKS *Paulus und die Heilsgeschichte* (erschienen in der Theologischen Serie der Acta Jutlandica, Veröffentlichungen der Universität Aarhus) und kommt dabei auf die Frage 'Einheitlichkeit oder Parteienspaltung innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde' zu sprechen; er nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein zwischen einerseits MUNCK und CULLMANN, andererseits SCHOEPS. Charles H. DODD (nunmehr Oxford) untersucht das Verhältnis 'johanneischer Herrenworte' zu Parallelstellen in den synoptischen Evangelien. Eduard SCHWEIZER (Zürich) steuert einen bei der zehnten Tagung der SNTS in Bangor gehaltenen Vortrag *Jüngerschaft und Herrenglaube von der Zeit Jesu bis zu der der hellenis-*

[1]) HÉRING, *L'Epitre aux Hébreux*, 131.

ische Kirche bei; das Thema ist SCHWEIZERS Buch *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (erschienen im Zwingli-Verlag, Zürich) entnommen. Nigel TURNER (Derby) untersucht das Verhältnis zwischen dem Stilgewand der Lukanischen Kindheitsgeschichte und lukanischer Sprache schlechthin; er setzt sich dabei mit einem im ersten Jahrgang der *New Testament Studies* veröffentlichten Aufsatz des unterzeichneten Rezensenten auseinander. Auf TURNERS diesbezügliche Ausführungen werde ich in einem demnächst an zuständiger Stelle erscheinenden Aufsatz zurückkommen.[1]) J. N. SANDERS (Cambridge) bespricht Dom Jacques DUPONTS Buch *Les Béatitudes* und J. A. T. ROBINSON (Cambridge) dasjenige Vincent TAYLORS *The Life and Ministry of Jesus*.

Fünf bei der zehnten Tagung der SNTS in Bangor gehaltene Vorträge sind, nebst anderen Arbeiten, im Februarheft 1956 abgedruckt. Vor allem ist hier Joachim JEREMIAS' (Göttingen) Untersuchung zu 1 Kor. XV 50 zu nennen. Die Worte „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben" beziehen sich nach JEREMIAS nicht auf die allgemeine Auferstehung der Toten, sondern auf die Verwandlung des irdischen Leibes bei Eintreffen der Parousie; Vers 50 darf nicht als Abschluss der vorangehenden, sondern muss als Einleitung der nachfolgenden Perikope gelesen werden. G. W. H. LAMPE (Birmingham) erörtert in seinem Vortrag *The Lucan Portrait of Christ* Probleme lukanischer Theologie. F. F. BRUCE (Sheffield) stellt eine sachlich interessante Untersuchung verschiedener Parallelismen in den Dokumenten der Qumrân-Gemeinde und neutestamentlichen Schriften an. Günther BORNKAMM (Heidelberg) handelt über die paulinische Überlieferung des Kelchwortes im Einsetzungsbericht. Er führt aus, dass der Bericht im elften Kapitel des ersten Korintherbriefes auf alter Tradition beruhe, zu der der Apostel Paulus im zehnten Kapitel seine eigenen Auslegung, auch hier auf Tradition gestützt, gegeben habe. Entgegen JEREMIAS nimmt BORNKAMM an, dass sich im Paulus-Bericht Elemente einer Überlieferungsforsm erkennen lassen, welche älterer Herkunft sind als die im Markus-Evangelium enthaltene Überlieferungsform. Kurt ALAND (Halle und Berlin) berichtet über den Stand der mit der Herausgabe des *Corpus Hellenisticum* verbundenen Arbeiten. Kurzaufsätze von J. KNOX (New York), T. M. TAYLOR (Pittsburgh, Pennsylvania) und W. C. VAN UNNIK (Bilthoven) sowie ein Bericht über die zehnte Tagung der Gesellschaft der Studiorum Novi Testamenti vom 6-10. September 1955 in Bangor beschliessen den Inhalt. Man darf nach dieser Auslese hoffen, dass die Zeitschrift auch weiterhin den am Neuen Testament interessierten Lesern viel Anregendes und Belehrendes bringen wird.

London PAUL WINTER

Vilhelm GRÖNBECH: *Der Hellenismus. Lebensstimmung — Weltmacht.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953. Pp. 327. DM 12.80.

The two volume edition of GRØNBECH's *Hellenismen. Livsstemning — Verdensmagt* is available only in Danish. The present abridged translation into German by Christine BOEHNCKE-SJØBERG will therefore not only meet the deceased author's wish for an abbreviated edition of his *magnus opus*, but will also enable a greater number of readers to acquaint themselves with GRÖNBECH's work. Little known outside Scandinavian countries, Vilhelm GRÖNBECH is the author of one of the most serious studies on the work and the person of the Apostle Paul. The present book, though dealing with a

[1]) Z.N.W., Jg. 47 SS. 217 ff.

different subject, was also conceived with a view to explaining the origin and structural character of ideas that had a lasting influence on European civilisation. "Everything in Hellenism had its sequel in Christianity" is one of GRÖNBECH's diagnoses, and he called hellenism "the beginnings of Europe".

Struggling for the intellectual grasp of psychological and cultural phenomena by which he felt himself strongly repelled, GRÖNBECH erects a solid edifice out of a mosaic of features collected from a multitude of ancient Greek and Roman writings. He presents his synthesis of the leading concepts of the age of hellenism (that is the eight centuries that lie between the time of Alexander the Great and the time of Julian the Apostate) under the headings 'Man' and 'God'. The author's wide erudition and comprehensive literary insight is matched by critical acumen. His reconstruction of a world sunk into oblivion results in the drawing of an effigy of something not dissimilar so our own world, its signal names being 'hunger for life' and 'fear of death'. Always under these denominators which provide the key to the whole composition, GRÖNBECH subdivides his demonstration into such subjects as 'poetry', 'ethics', 'the civity', 'heroism', 'values of life', 'science', 'development', to present a complete portrayal of hellenistic man. The second part, that which has as its subject the description of religious notions current in the hellenistic age, falls into chapters grouped under the telling titles 'salvation', 'what sort of God', 'doubts and beliefs', 'society' and 'mysteries'.

The schematical arrangement of materials into topical divisions rather than into historical or biographical sections may give the impression that differences in the ideas or beliefs of various writers are not always fully stated; in particular, the treatment of Roman, or Italic, religion as a mere appendix to Hellenic thought hardly does full justice to the individuality of each. The defect is perhaps the inevitable result of any attempt to give, as it were, a *Gesamtschau* of 800 years of human history in such abbreviated and 'systematical' form: by concentrating on general themes and common features, the author felt compelled to dispense with a full treatment of details.

The present edition, though in general considerably abridged as compared with the original Danish work, contains as a post-scriptum a concentrated presentation of Vilhelm GRÖNBECH's *Borup Lectures* of October and November 1947. On seventeen pages that bear the superinscription *Angst*, a compatriot of KIERKEGAARD, powerful both in intuition and in intellectual analysis, expresses his thoughts about our civilisation and about all civilisation.

The translation of the book is excellent and its typographical presentation exemplary.

London PAUL WINTER

Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner. Dedicated to him by Pupils, Friends and Colleagues. Berne: A. Francke AG Verlag; 1954; pp. 473. sFR 60,00.

Thirty-seven scholars united in this volume to honour Professor DEBRUNNER on his 70th birthday. The contributions give testimony to the wide range of the jubilar's studies and work. There are notes and inquisitions that have a bearing on an almost unsurveyable number of subjects; the themes range from Greek, Latin, Sanskṛt, Hethite, Gruzin to Old Germanic and Old Slavonic. The writers of these articles, scholars from many countries, selected for their investigations particular problems from their own specialised studies, and the resulting symposion is an imposing document of the width of interests of the man to whom this volume is dedicated. Detailed grammatical

etymological problems are treated as well as linguistic questions of a neral nature and semantics. One would have to be another DEBRUNNER ro ing in an adequate estimate of the value of all that is presented on these ages.

Amongst the contributions on biblical subjects there should be noted at by Wilhelm MICHAELIS (Berne): „Der Beitrag der Septuaginta zur Beutungsgeschichte von πρωτότοκος "and that by Christine MOHRMANN Nijmegen): "Note sur *doxa*"; amongst topics on classical literature there are study on masculina ending in -α in Homer by Ernst RISCH (Zürich): "Der merische Typus ἱππότα Νέστωρ und μητίετα Ζεύς" and a semantic enquiry Homerisch ἀάομαι und ἄτη "by Hansjakob SEILER (Hamburg).

A bibliography of Albert DEBRUNNER's publications from 1907 to 1954, llocated by Georges REDARD (Berne) with the aid of the jubilar's wife, is lded at the end of the *Festschrift* and gives the reader an opportunity to rvey the rich harvest of Professor DEBRUNNER's vigorous scholarship.

London PAUL WINTER

יגאל ידין: מגילת מלחמת בני אור בבני חושך. Yigael YADIN: *The scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of darkness*. With an Introduction, Emendations and a Commentary. Jerusalem, 1956. The Bialik Institute. Pp. vi + 17 + 397. $ 7.00 = £ 2,10,0.

After the publication of *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* Jerusalem, 1955; Magnes Press) scholars from Israel are now beginning submit to the reading public of the world some of their more comprehensive orks dealing in detail with particular texts from Qumrān. The first of the udies published is YADIN's commentary on the *Megillath Milhemeth Bnei r be-Bnei Ḥoshekh*. Archaeologist and soldier in one, YADIN combines the ualities rarely found in the same person that make for a competent commentor of this text. Besides preface and summary, his work has two parts. art I, the *Introduction*, is divided into ten chapters, each dealing with a articular aspect of the scroll, and also contains an index of words characristic of the literary production of the Qumrān Community; part II, conaining *Text and Commentary*, is supplemented by various indices pertaining the present book.

YADIN attempts to divide the text of the 'Manual of War' into three sections: (a) the plan for the eschatological war; (b) the military dispositions and actics employed by the Sons of Light in their protracted struggle against ne enemy; (c) finally the fictional description of the ensuing fighting. Having rnished this general outline for a division of the text into sections linked gether by their main themes, he further devotes his interest chiefly to two roblems: first, the exploration of the military organisation, military tactics nd rules of fighting that govern the description of the Wars; secondly, llocating the composition of this literary document to its historical place ithin the frame of political and ideological developments in Jewry and udaism. In regard to the first question, YADIN's highly technical analysis heds light on many obscure subjects; he discusses the weapons, battle rmations, stratagems and the entire ritual of war described in the Qumrān ect's document. Although our document is by no means a historical one ut contains rather 'the blue-print' for the order of battles to be fought at he end of time, the specific inventory of arms for attack and defence, the escription of military organisation and deployment tactics permit deducions as to the period in history when this document came to be written.

Yadin compares the data furnished in the Wars Scroll in relation to what is known of similar subjects from the Old Testament and the first two books of Maccabees as well as what is known of Hellenistic and Roman military usage. This leads to the second question in which Yadin in mainly interested, the date of the document's composition. Yadin finds reasons for assuming that it was written around the middle of the first pre-Christian century. Although the weapons described in the Wars Scroll are not those of Roman military units, the military technique employed by the Sons of Light appears to Yigael Yadin to be modelled on the tactics of Roman Legions towards the close of the time of the Republic and before the establishment of the Principate. If this deduction is correct, it would, of course, have eminent results for determining the question on which scholarly opinion is still largely divided; namely as to whether the documents from Qumrān (or at least, this particular document) came to be written at a time when Roman armies had already invaded Palestine or whether they had originated in an earlier period. (On the problems of dating the Wars Scroll: see *Vetus Testamentum*, vol. 6, pp. 215-217.)

Two chapters of the Introduction deal with a wider theme than that of the Battle Scroll; *viz.* the theological concepts of the Dead Sea Scrolls as a whole, particularly the dualistic notions expressed in the *Serek Hayaḥad* ('Manual of Discipline') and the angelology connected with these notions; further the problem of the sect in whose midst the documents originated. The relatively brief space devoted to these subjects proves that Yadin is mainly concerned with such matters as are specific to the Battle Scroll.

The publishers are entitled to recognition for having made this commentary available at a comparatively low price and for the care with which the book has been printed. A few printing errors which the reviewer detected in non-Hebrew names (pp. 108, 182, 259, 315, 374, 375) hardly detract from this well-deserved praise.

The reader of the New Testament will find the *Megillath Milhemeth* of some use for understanding the background of the New Testament books, particularly in regard of certain apocalyptic concepts. Greater expectations are linked to the imminent publication of the Aramaic popular version of various chapters from Genesis (formerly erroneously-styled 'Lamech-Apocalypse') as we possess in that document for the first time in the history of New Testament scholarship a literary work composed in the Aramaic dialect that was spoken in Jewish Palestine in the time of Jesus and his disciples.

London — Paul Winter

NOVUM TESTAMENTUM

I

NOVUM TESTAMENTUM

II